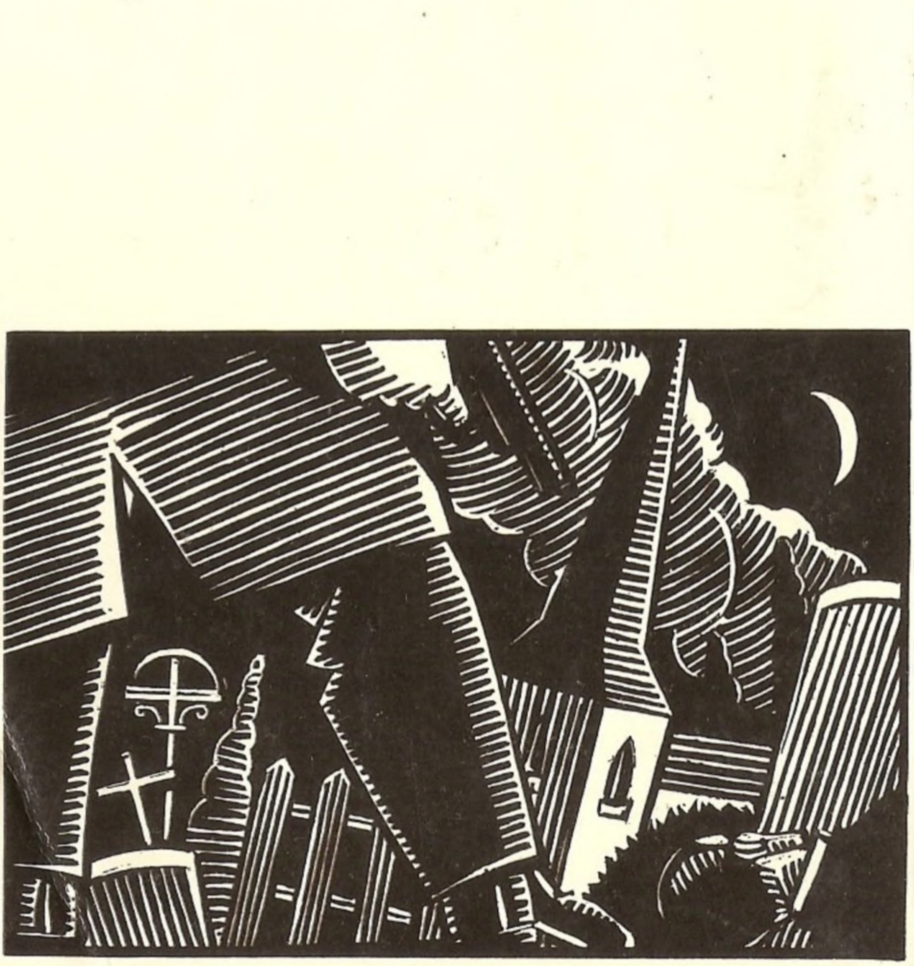
د. حيدر ابراهيم علي

الدين والثورة

لاهوت التحرير في العالم الثالث



منشورات نميرة

الـــديـــن والـــثـــورة

لاهوت التحرير في العالم الثالث

د. حيدر ابراهيم علي

الدين والثورة

لاهوت التحرير في العالم الثالث

منشورات
نجمة

الــديــن والــثــورة

لاهوت التحرير في العالم الثالث

منشورات
نجمة

منشورات   نجمة 24 زنقة موريس رافيل – البيضاء.
المطبعـــة : النجاح الجديدة – الدارالبيضاء.
الإيـــداع : 1992/407.

مقدمة

كان هذا القرن رغم كل التقدم العلمي والفكري والتكنولوجي أكثر فترات التاريخ الإنساني صراعات وتناقضات، وقد يكون بسبب التقدم نفسه الذي جاء ضمن أحد النظم الاجتماعية التنافسية وهي الرأسمالية وناتجها الطبيعي الاستعمار القديم والحديث. فقد كان من الممكن أو المتوقع أن يصاحب هذا التقدم الصناعي والعلمي تطور في العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ورقي روحي أكثر إنسانية لو تم التقدم في مجتمعات وتنظيمات اشتراكية بالمعنى الصحيح والمتكامل أي غير الاقتصادوي والبيروقراطي. كانت الصراعات على مستويات متعددة وذات أشكال ومضامين كثيرة ومتباينة وذلك بسبب تداخل العالم الذي أصبح قرية صغيرة حقيقة ولم يعد من الممكن الحديث عن مكان معزول جغرافيا أو مجتمع لا يتأثر بالخارج أو أفكار مكتفية ذاتيا ومحصنة

ضد التناقض والاحتكاك، أو عن اقتصاد بعيد عن اليات السوق العالمية. هذا الاختراق الشامل طال كل التنظيمات الاجتماعية والإيديولوجيات والأفكار بما في ذلك بالطبع الدين، بالذات في جانبه التاريخي أي كممارسة وحياة عيانية ملموسة وليس العقيدة أو التعاليم المقدسة فقط. فالدين - العقيدة والذي يبحث عن المتعالى ويسعى الى فردوس خارج هذه الأرض فهو مجال اهتمام اللاهوتيين والفقهاء، والفلاسفة. وفي هذه الحالة غالبا ما يُحصر البحث والجدل والحوار في الثوابت والمطلقات والوثوقيات dogmas أي في إطار مثالي تماما حتى حين يحاول الباحثون التعامل مع قضايا زمنية أو علمانية (نسبة لهذا العالم المادي). أما الدين - الاجتماعي الذي يحمله الناس كأفراد وجماعات محددة ويتجلى في الحياة اليومية وفي العلاقات الاجتماعية أو في التنظيمات، فيواجه تحدي التكيف مع عالم متغير ومع تحولات اجتماعية - اقتصادية وثقافية جعلت المجتمعات التي يوجد فيها الدين تبتعد كثيرا عن البساطة، مما أثر على شكل ومضمون الدين في المجتمعات المعاصرة. وهنا لابد أن نفرق بين التجربة الدينية وبين أشكال الأجهزة الاجتماعية التي ترتبط بها وتدعمها، وهذا الأخير هو الجانب الذي يتطابق مع الإيديولوجيا في معناها الواسع والمرن أو ما يسميه مكسيم رودنسون مفهوم الإيديولوجيا الرخو والذي يمكن أن نمتّنه باستعمال المفهوم في أوضاع محددة.

لم يعد بإمكان الأديان أن تقف بعيدا عن الصراعات التي يعيشها العالم المعاصر لذلك تدخل الدين في قضايا السياسة والاقتصاد والثقافة حسب رؤيته للعالم أو للإنسان والمجتمع وهذه هي الإيديولوجيا بمعناها العام والبسيط. لذلك وجود الدين علي هذا المستوى يجعله أيديولوجيا بقدر أو آخر. ورغم أن الكثيرين يدرجونه حسب هذا المعنى ضمن الوعي الزائف، إلا أننا لا نتوقف عند صحة أو زيف الايديولوجيا / الوعي بل نقيم الإيديولوجيا بمقدار الهيمنة أي

قدرتها على ربط أفراد طبقات اجتماعية معينة وفرضها لآراء محددة عن كيفية تنظيم المجتمع وضمان رضا الجماعات الأخرى المُسيطر عليها بوسائط ضبط اجتماعي وثقافي وسياسي عديدة. فالدين في هذا السياق إيديولوجيا بمعنى أنه نسق أو أنساق من المعتقدات التي تلجأ اليها الجماعات الاجتماعية والتجمعات سواء أكانت أفكاراً وهمية أم صادقة. المهم هو أنه يرضي حاجات نفسية فردية وأخرى جماعية أهمها التماسك والشعور المشترك بوسائل شتى من الشعائر والطقوس والتعاليم المقدسة. ومن هذه الزاوية يمتلك الدين قدرة تعبوية هائلة ينعدم فيها غالبا الشك والتساؤل والانقسام، وهذا مدخل الدين للالتحام بالعمل السياسي. ومن المعروف أن الأديان تهتم بقضايا ومشاكل عديدة تشترك فيها مع حركات وتيارات فكرية وسياسية أخرى، مع اختلاف التناول والرؤية أو المنهج والغايات(1).

ومن الملاحظ أن الأديان تقوم بوظائفها في ظروف تاريخية وأوضاع اجتماعية ونظم سياسية مختلفة. وهذا ما يجعل البعض يعتقد في صلاحية هذا الدين أو ذاك لكل العصور والمجتمعات، بينما يرجع آخرون هذه الظاهرة الى قدرة الدين على التكيف والتي تتسارع في التاريخ المعاصر، وأي دين لكي يستطيع أن يحتفظ بقوة تأثيره يفترض فيه أن يضفي على نفسه «التجديد» المستمر. ورغم أن الحاجة للتغيير أو التجديد هي في الأساس محاولة تأكيد قدرة الدين على التصدي للتحديات التي ينتجها التاريخ، إلا أن الأمر يتعدى مجرد حماية الدين، إذ قد يتمثل الدين بعض التجديدات، أو يتأثر فعليا بالتطورات الحادثة، ويظهر ذلك جليا في الخطاب الديني المعاصر والذي يلاحق الحقائق الجديدة ويحاول إثبات أسبقية وجودها في الدين قبل أن

(1) لمزيد من التفاصيل عن علاقة الدين بالإيديولوجيا راجع: حيدر إبراهيم علي: «الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية»، في كتاب «الدين في المجتمع العربي»، صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الإجتماع، بيروت 1990، ص. 33 ـ 63.

يثبتها أو يكتشفها العلم الطبيعي أو الاجتماعي أو الاقتصادي.

وقد يعتبر لاهوت التحرير أحد أشكال الاستجابات الجيدة للتحديات التي واجهتها أمريكا اللاتينية ومناطق أخرى مثل جنوب إفريقيا والفيلبين. وهذه مرحلة يمكن أن تمر بها كل الأديان، لأنها تحتوي على مبادئ إنسانية عامة أو مثل عليا مشتركة بين البشر كالدعوة للمساواة والعدالة والخير والمحبة... الخ. ويمكن أن تساعد مثلا في تعميق وانتشار الأفكار التقدمية والديمقراطية. وهنا تأتي عملية توظيف الدين حسب الأهداف الطبقية التي تقوم على مصالح اقتصادية وسياسية لمجموعات مختلفة من رجال الدين القادرين على عمليات التوظيف من خلال تأويل أو إعادة تفسير وفهم الدين حسب الظروف التاريخية المتغيرة. لذلك فإن إضفاء الطابع الديني على أي حركة سياسية أو نظرية اجتماعية لحل مشكلات المجتمع بالذات فيما يتعلق بالسلطة والثروة. لا يرتكز فقط على وجهة نظر دينية بل على الموقع الطبقي والمصالح الخاصة بالفئات الاجتماعية أو بعض الأفراد المؤثرين.

هذا وقد كانت الماركسية أكثر النظريات الفلسفية والاجتماعية التي حاورت وعارضت الظاهرة الدينية، وهذا وضع عادي في صراع الوصول الى وعي الجماهير وتحريكها من أجل التغيير والثورة. وبعيدا عن الفهم السيّار الشائع عن دمغ الماركسية للدين بأنه «أفيون الشعوب»، نجد أن الماركسية تسعى لتحليل الحركات الدينية علميا اعتمادا على التقييم الماركسي الذي يقارب أو يتناول أي حركة دينية حسب الجانب التاريخي والعلمي لمضمون هذه الحركة الاجتماعي والطبقي، بالإضافة لبحث أهداف الحركة. وهذا الفهم لا ينفي اختلاف منطلقات وجوهر الدين والماركسية أي لا يلغى الجانب الغيبي الإيماني والحدسي في التجربة الدينية ككل، ولا التفسير الغائي والأخلاقي لحركة المجتمع وفعل الإنسان في الفكر الديني. كذلك هاجمت الماركسية

أورثوذكسية» الآراء التي تبناها مفكرون مثل روجيه غارودي
نست بلوخ وليسيك كولاكوفسكي وإرنست فيشر وغيرهم، تلك
اء التي تدعو الى تفسير جديد للدين - متأثرين بظهور حركات
اهيرية تقدمية في أشكال دينية : يبرز التفسير الجوانب الثورية
نسانية في الأديان، أو يدعو إلى دمج أفضل عناصر الدين
ركسية بقصد مواجهة المشكلات الإنسانية وحلها في المستقبل
ورة أفضل. ويرفض الماركسيون هذا الطرح لأن القوى التقدمية التي
ذ شكلا دينيا لا يتناسب - في الغالب - واقعيا مع الدوافع الفعلية
حتجاج الاجتماعي بسبب نقص النظرة العلمية وتأثير التقاليد
ربية الدينية، فهو وضع انتقالي تمر به كل المجتمعات في تاريخها ثم
أ التناقض بين الشكل الديني للحركات الشعبية وبين مضمونها
جتماعي ويصبح هذا الشكل عائقا في طريق تقدم هذه الحركات بما
تم تخلى الحركة الشعبية عن غطائها الإيديولوجي الذي يخفي
افها الحقيقية فتعمل على تشكيل وعي جديد يتناسب مع مضمونها
قيقي[2]. ولكن فتح الحوار ضروري وفي نفس الوقت لا يعني تغيير
هة نظر الماركسيين القائمة على المادية التاريخية ولا يعني المناورة أو
اء نوايا مضادة، لأن فهم واقع معين قد يقتضي وضع تلك القوى في
عتبار.

لم يصدر اهتمامي بلاهوت التحرير عن تخصص بحثي بحت
كن دافعي الأصيل كان التساؤل الذي يلاحقني دائما هو : لماذا لم
هر تيار مثل هذا في المجتمعات الإسلامية رغم كل هذا الانتشار
تضخم لظاهرة الإسلام السياسي وظهور الأحزاب الدينية - السياسية
دد التيارات الإسلامية في ساحة العمل العام؟ قد لا نسميه حرفيا
هوت تحرير إسلامي» أو «لاهوت الثورة الإسلامية» ولكن نفتقد

) راجع ميران مشيدلوف : الدين في العالم اليوم، ترجمة جمال السيد، القاهرة، 1990، ص161 - 167.

المحاولات المستمرة والعميقة لتقارب الفكر الديني الإسلامي المعاصر من الواقع الاجتماعي ومن ثم الالتحام بالجماهير المستغَلة والمضطهَدة من خلال رفع وعيها الديمقراطي والمساواتي، وليس فقط من خلال شعارات محاربة الغرب والعلمانيين والكفار. فالحركة الإسلامية ـ السياسية في الوطن العربي رغم صوتها العالي وقدرتها على تجييش وتعبئة الجماهير لم تتقدم فكريا ـ على المستوى الشعبي وليس بين الصفوة ـ أكثر من الشعار الذي يزداد غموضا مع التطبيق : «الإسلام هو الحل». ولذلك حين تمكنت بعض فصائلها من السلطة قدمت نموذجا مشوها للحكم الإسلامي. ورغم الحديث المستمر عن «التجديد» و«المستقبل» لم تعرف حركة الإسلام السياسي التراكم النظري والفكري في اتجاه «لاهوت تحرير إسلامي» أو «عصر تنوير إسلامي». ظهرت أصوات فردية وتجمعات محدودة الأثر حاولت شق طريق مختلف، خاصة وأن الحركة الإسلامية في عمومها تدعو باستمرار الى النقد الذاتي وإصلاح عيوب الحركة ولكن يبدو أن الاهتمام يتركز على الإصلاح التنظيمي والحركي وليس الفكري. لأن التيار الإسلامي حتى حين يصل مرحلة الحركة الشعبية أو الحكم يبقى مجرد دعوة في فكره. وقد بدأت بعض النداءات من داخل الحركة ترتفع مطالبة بضرورة النقد الذاتي قبل كل شيء وإلا ستفقد الحركة صدقيتها وقدرتها على الاستمرار، يقول عبد الله النفيسي أحد منظري الحركة المتميزين : «إزاء ذلك يحق لنا أن نسأل ما هي نظرية الحركة الإسلامية وتصورها للخروج من دائرة التبعية هذه؟ وهذا ما نعتقد أنه يشكل الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة أي غياب (النظرية المتكاملة) في السياسة الدولية والحراك الاجتماعي وتوزيع الثروة والتعايش مع القوى والأنظمة المتباينة التي يعج بها هذا العالم المتحرك القلق المتحول. إن من يتتبع ما تنشره الحركة الإسلامية بشتي راياتها ومسمياتها يلحظ أن جله يتناول نظام القيم (.......) ولكن ما نحتاجه الآن وبشكل مُلح هو ـ تحديدا ـ نظام للمفاهيم وبدون التحديد

العلمي الموضوعي للمفاهيم لا يمكن بلورة النظرية الإسلامية المتكاملة التي نطالب بصوغها[3].

ويتردد هذا النقد في أغلب كتابات منظري ومفكري التيار الإسلامي ذوي الميول الأكثر منهجية، والملاحظ أنهم في أكثر الحالات من الأكاديميين الذين يحاولون تقعيد بعض شعارات الحركة وإعطاءها مضامين واقعية. ولكن في المناقشات والكتابات الصحفية والدعاية السياسية والمجالات السجالية يقدم التيار الإسلامي نفسه كبديل كامل ومتماسك نظريا وعمليا؛ ويلجأ الى التحصن بالالهي والمقدس لمواجهة أي نقد أو حوار يأتي من خارجه. ولكن بعيدا عن أي مغالطات يمكن أن نلاحظ أن التيار الإسلامي هو في الواقع تيارات وحركات وأصوات عديدة، قد تكون مرجعيتها العامة واحدة بينما التعبير عنها يختلف ـ كالعادة ـ حسب الموقع الاجتماعي والمستوى الثقافي ودرجة ونوع الوعي. من هنا عرف التيار الإسلامي المحاولات التي كان يمكن أن تشكل ـ كما قدمت نفسها ـ حركة إسلامية تقدمية أو مستقبلية أو يسار إسلامي؛ أو حسب مصطلحات أقل طموحا إذ تكتفي الحركة أحيانا بمصطلحات مثل حركات الاصلاح أو التجديد أو النهضة. ويفضل المصنفون في هذا التيار الجديد ـ المختلف مصطلح اليسار الإسلامي أو الفكر الإسلامي المستقبلي أو الإسلاميين المستنيرين؛ ولكنهم في نفس الوقت لا يستعملون كثيرا مفهوم لاهوت التحرير أو لاهوت الثورة.

وفي البحث عن جذور هذا التيار نلاحظ أن الاسلاميين لا ينسبون أنفسهم مباشرة الى حركة الإصلاح أو التجديد وروادها بالذات الى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. لأن حركة الإصلاح في القرن التاسع عشر وما بعده ركزت على المسألة الفكرية ولم تحتل القضية الاجتماعية موقعا أساسيا في خطابها إلا في الحديث عن الأخلاق.

(3) الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية. أوراق في النقد الذاتي. تحرير وتقديم عبد الله النفيسي. مكتبة مدبولي، القاهرة 1989 ، ص 18.

ويمكن أن يعمم فكر محمد عبده الذي وصفه حوراني كما يلي : «انطوى تفكير محمد عبده على توتر دائم بين أمرين، لا يمكن فهم أحدهما فهما تاما بالاستناد الى الآخر، ولكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه : الإسلام الذي يذهب الى أنه يعبر عن مشيئة الله في باب قواعد سلوك الإنسان في المجتمع، وحركة المدنية الحديثة التي لا مرد لها المنطلقة من أوربا والآخذة الآن في الانتشار عالميا والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفا معينا. وكان هدف محمد عبده أن يبرهن، بشرحه ما هو الإسلام الحقيقي، أن المطلبين غير متناقضين»[4]. فقد كان هدف الحركة الإصلاحية إثبات عدم تناقض تعاليم الإسلام الصحيحة والأصيلة مع العلوم أو الحياة الحديثة التي تعرفها المدنية الغربية. وهذا الهدف لا يسمح بوصف الحركة الإصلاحية كيسار أو لاهوت تحرير، بل يتوقف الأمر عند المقارنة بين فكر سلفي أو محافظ وفكر اجتهادي ومجدد. لذلك نعتبر الكتابات التي تحدثت عن اليمين واليسار في الإسلام[5] قد توسعت في مفهوم كثيرا وكأنه يعني السلطة والمعارضة. أما المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية والتحديات السياسية والثقافية التي نتجت عن التوسع الامبريالي والرأسمالي وما تبعه من تخلف اقتصادي وقهر سياسي، فهي التي وضعت الأديان جميعا أمام اختيارات صعبة واستوجبت تحديد خيار الوقوف الى جانب الأغنياء والمستغلين (بكسر الغين) أو مع المستضعفين والفقراء. وهذا هو المعيار المعاصر ليسار أو يمين، حيث لا يتوقف الأمر عند العاطفة النبيلة بل يتعداه الى تكوين الوعي والقدرة على التنظيم والسعي نحو التغيير.

لذلك حسب ما تقدم يجد اليسار الإسلامي في بعض الكتابات ملامح لتوجهات التيار الفكرية منها : كتاب سيد قطب «العدالة

(4) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939 - دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1986، ص : 198.

(5) أحمد عباس صالح : اليمين واليسار في الإسلام.

الاجتماعية في الإسلام»، وفتحي عثمان : «الفكر الإسلامي والتطور»، ومصطفى السباعي : «اشتراكية الإسلام» وكتاب البهى الخولي : «الثروة في ظل الإسلام» وكذلك ظهور مجلات مثل : «المسلم المعاصر» و«اليسار الإسلامي». ورغم بعض التحفظ عند اليسار الإسلامي ولكنه يرى في هذه المبادرات بداية ما؛ إذ يقول أحد الكتاب من هذا الاتجاه : «ورغم الاختلافات الأكيدة في منهجية هذه الكتابات ورغم التفاوت الواضح بينها من حيث العمق فقد كانت مؤشرا هاما عن إمكانية قراءة جديدة للتراث الإسلامي. لقد كانت عملا طلائعيا جريئا في مجال الفكر الإسلامي المعاصر حاول مغالبة الفكر التقليدي المهيمن.[6]» ولكننا نعتبر على شريعتي (*1933 ـ 1977*) الأب الروحي لهذا الاتجاه وصاحب أكثر المساهمات علمية وعمقا واستمرارية. رغم أن إضافة شريعتي جاءت من الفكر الشيعي وليس السني كذلك من المجتمع الإيراني وليس من المجتمعات العربية، إلا أن القضايا الأساسية والتي تعتبر أصلية هي بالتأكيد مشتركة ومتطابقة لحد بعيد. ولابد من التوقف عند الأفكار المكونة لنظرية شريعتي كعالم اجتماعي ومفكر إسلامي مجدد ونهضوي، وفي نفس الوقت كان حركيا من خلال التدريس والتعبئة حتى أطلق عليه اسم «معلم الثورة».

فقد حاول شريعتي تأصيل الأفكار التقدمية العصرية في الدين الإسلامي ولكن ليس بطريقة «الملصقات» السائدة الآن والتي تنسب للإسلام من الخارج مثل شعارات الديمقراطية والاشتراكية والنضال والثورة... الخ. وأعني بذلك من خلال قياس وتشبيهات مبتسرة. بينما يمكن القول بأن فهم وتفسير الدين الإسلامي عند شريعتي يبدأ من داخل النص الديني نفسه وينطلق للخارج رابطا الدين بمفاهيم عصرية. مثال ذلك ـ وهنا يقترب من تفسير لاهوتيي التحرير للإنجيل ـ نلاحظ

(*6*) احميدة النيفر : «بين الوفاء التاريخي والاختيار الصفر» مجلة «*15* x *21*) عدد *3* فبراير *1983*، ص: *12*.

تفسيره الديني للصراع الطبقي، إذ يري أن المجتمع كما التاريخ يتألف من طبقتين طبقة هابيل وطبقة قابيل، أو بالأصح من بنيتين محتملتين في جميع المجتمعات البشرية. ويري أن قطب قابيل هو الحاكم : الملك، المالك الأرستوقراطية وفي المجتمعات غير المتطورة يمثل هذا القطب فردا واحدا أو قوة واحدة تمارس السلطة وتستوعب في داخلها السلطات الثلاث (أو ما يسميه ثلاثي العنف والذهب والمسبحة أي السياسة والاقتصاد والدين). وفي القرآن يرمز فرعون الى السلطة السياسية الحاكمة ويرمز قارون الى السلطة الاقتصادية الحاكمة وبلعام الى السلطة الدينية. ويضيف :«ويعبر القرآن عن هذه المظاهر بملأ ومترف وراهب، أي على التوالي : البخلاء، والشرسون والشرهون والروحانيون الغوغائيون. وتعمل هذه الفئات باستمرار لتأكيد سيطرتها علي الناس واستغلالهم وخداعهم.[7] » ونجد من الجانب الآخر القطب الهابيلي، المحكوم ويتكون من ثنائي (الله ـ الناس) ويرى أنهما دائما معا ففي القرآن نجد بأن كلمتي الله والناس هما مرادفتان لبعضهما. مثال ذلك الآية «أن تقرضوا الله قرضا حسنا» من الواضح أن كلمة الله تعني في الحقيقة «الناس» لأن الله لا يحتاج الى أي قرض منكم[8]. ويذهب شريعتي أبعد من ذلك حين يقول : «إن (الله ـ الناس) يقود العالم نحو بناء مجتمع لا طبقي، لا قمعي، ينتفي فيه الاضطهاد الديني ـ حيث يقف الله مع الناس ولا يحتاجان الى وسيط بينهما. إن الإسلام يضع مفهوم الأمة، والأمة توحد البشر، وتسير حركتها التاريخية نحو إزالة الفوارق، لا الى تفسيم المجتمع الى طبقات جديدة»[9]. وهذا في نظره معنى صفة «خليفة الله» أو الإنسان ـ المثال حيث تزول مظاهر وأسس الشرك في المجتمع الذي يرمز له بوجود آلهة وأشباه آلهة يملأون الأرض.

(7) فاضل رسول : هكذا تكلم شريعتي، دار الكلمة ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1987، ص. 129 ـ 14.

(8) المصدر السابق ص 140.

(9) المصدر السابق ص : 87.

ويحدد شريعتي موقفا واضحا من الهيمنة الأجنبية ويدعو الى الكفاح في كل الجبهات السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية ضد هيمنة الحضارة الغربية. ولكن يحاول في نفس الوقت ألا يكون منغلقا ويرى ضرورة التعامل مع تلك الحضارة بدون عقدة الدونية، فكأنه يبحث عن حضارة أكثر إنسانية ويرى في الدين الإسلامي ضمان لتحقيق ذلك. لذلك مصطلح «البورجوازية» عند شريعتي يعني الغرب والطبقة الرأسمالية الحاكمة فيه رغم إقراره بوجود الصراع الطبقي في مجتمعاتنا الإسلامية. لكن يرفض ما يسميه التفسير المادي ـ الاقتصادي الوحيد الجانب للعالم لذلك يرى أن الاشتراكية الغربية هي الوجه الآخر للرأسمالية لأنها تقوم على نفس المنطلقات والأدوات والأولويات ولكنها تعدل فقط في الحصص وشكل الهرم الاجتماعي الذي يحتكر. ويحاول حل إشكالية توفيقية تواجه نظريته هذه وتستعصى على التجاوز باللجؤ الى مناجاة تقول : «إلهي : علم المفكرين الذين يرون الاقتصاد أساسا وأصلا، إن الاقتصاد ليس هو الهدف، وعلم المتدينين الذين يرون (الكمال) هو الهدف، بأن الاقتصاد هو الآخر أصل وأساس»[10]. ويصل شريعتي الى أن الصراع الأساسي هو بين الشرق والغرب، ولكن ذلك لا ينفي الصراعات الطبقية والقوى الأخرى بل يتم فهمها ومواجهتها بوسائل مختلفة، ويقول في هذا الصدد : «بأن الظلم قديم والاضطهاد قديم، لذلك فالصراع من أجل العدل والمساواة والحرية قديم أيضا في بلداننا، وليس فكرة نأتي بها من خارج بلداننا وخارج تأريخنا، فدائما وجد في بلداننا صراع الحق مع الباطل، الجوع مع التخمة، الوعي ضد التجهيل. كما أن مدارس ومناهج فكرية عديدة عاشت في بلداننا، كما توجد مناهج فكرية واتجاهات مقابلة لها في الغرب»[11] ومن خلال هذه المعركة بين الشرق والغرب تجيء دعوة شريعتي للعودة للذات «ولكنها ليست

(10) المصدر السابق ص : 77.
(11) المصدر السابق ص : 82.

العودة للماضي والسلفية وللاستبداد السلاطين والتخلف والاضطهاد الديني بل لإسلام أصيل ثوري.

والمتتبع لمسيرة الثورة الإيرانية وكيف انتهت الى قمع من نوع آخر يمارس باسم الدين والانتهاكات المتثالية لحقوق الإنسان وتصفية العناصر التي حاولت ربط الدين بالاشتراكية وقضايا التقدم، قد يصل الى نتيجة مؤداها استحالة قيام لاهوت للتحرير في الدين الإسلامي بفرقه المختلفة. فقد تعرض شريعتي مثلا لتهمة الانحراف عن الدين، ويطلق اسم المنافقين على كل من يحاول التوفيق بين تعاليم الإسلام والأفكار الاجتماعية والسياسية المعارضة. فالمنافق يضمر شيئا ويعلن شيئا آخر وبالتالي يتعرض هذا التيار لحملة تثير الشكوك وتبعد الجماهير عنه. رغم أن شريعتي لم يتخل عن تدينه بل عن تشيعه مما أوقعه في بعض التحليلات غير المتسقة فهو يتحدث عن الأغنياء والفقراء كطبقتين متناقضتين في المجتمع الإسلامي، ولكنه يتعامل مع الشيعة العلوية كحركة تخلو تماما من ذلك التناقض. إذ يقول : «إن الشيعة العلوية، مثلوا خلال ثمانية قرون (أي حتى ظهور الصفويين)، حركة ثورية في التأريخ، ناضلت ضد الأنظمة الاستبدادية والطبقية التي تمثلت في الخلافة الأموية والعباسية وحكم السلاطين الغزنويين والسلاجقة والمغول والتيموريين.... كانت الحركة الشيعية جهادا مستمرا في الفكر والممارسة. كانت حزبا ثوريا منظما، واعيا وممتلكا لإيديولوجية عميقة وواضحة وشعارات دقيقة وصريحة، وتشكيلات منظمة ومنضبطة، وقد تولى هذا الحزب قيادة القسم الأغظم من الحركات التي قامت بها الجماهير المضطهدة المحرومة، والتي نشدت الحرية والعدالة»[12]. ولكن تطورات كثيرة ومنها الانتخابات الإيرانية (أبريل *1992*) أظهرت ما يسمى صراع المتشددين والمعتدلين وكلهم شيعة، وهو صراع يعكس اختلافا في المصالح ضمن «الحزب الثوري» الديني والذي قام أصلا على شعارات

(*12*) المصدر السابق ص : *185* ـ *186* .

أخلاقية هي في الغالب تعارض وترفض ولكن تعجز عن التأسيس والإنشاء بسبب إنكارها أو تقليلها من أثر العوامل الاقتصادية - الاجتماعية في علاقات المجتمع. ومساهمة شريعتي ليس في مهاجمة الغرب أو الأجنبي ولكن في تجاوزه لرجال الدين واحتكارهم للدين لذلك هاجموه أكثر من الشاه حيث «رأوا في أطروحاته نوعا من البدع، واتهموه مرة بالبهائية والوهابية وبالزندقة، ومرة بالتغرب وأخرى بالعمالة للصهيونية[13]» ولم تستطع الثورة الإيرانية أن تكون ثورة المستضعفين ودخلت إيران في دوامة من الحروب والتصفيات ثم انتهت بمغازلة «الشيطان الأعظم». ويمكن للتاريخ أن يتوقف عند دور شريعتي وأفكاره في إنجاح الثورة، ويتوجب على المتأثرين بأفكاره تطوير وتجذير تلك الأفكار ومقاربتها بالواقع والوصول لرؤية صحيحة عن ممكنات المستقبل.

أما المحاولة الثانية التي تستحق الدراسة فهي تلك التي بدأها حسن حنفي ضمنيا في كتاباته الأولى ثم أفصح عنها بإصدار مجلة «اليسار الإسلامي» كذلك عرّف القارئ العربي بلاهوت التحرير وكتب عن توريز، وقدم سلسلة بعنوان: «الدين والثورة في مصر *1952* - *1981*» ذات عناوين دالة مثل: «الدين والثقافة الوطنية» و«الدين والتحرر الثقافي» و«الدين والنضال القومي» و«الدين والتنمية القومية» و«اليمين واليسار في الفكر الديني» و«اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية». وأعلن عن مشروع «التراث والتجديد» والذي أخذ عنوان: «من العقيدة الى الثورة» وهكذا جاءت كتابات حنفي تحمل بوضوح الرغبة في الانتماء الى لاهوت تحرير إسلامي يفضل أن يسميه «اليسار الإسلامي». ويرى «حنفي» نفسه تلميذا لسيد قطب أو لسيد قطب الشاب الذي كتب: «العدالة الإجتماعية في الإسلام» (*1949*) و«معركة الإسلام والرأسمالية» (*1951*) و«السلام العالمي والإسلامي»

(*13*) المصدر السابق ص: *72*.

(1951) ولكن هذا التيار اصطدم بالضباط الأحرار وحركة يوليو 1952، ثم اتجهت الحركة الإسلامية نحو التعصب وتكفير المجتمع، ويقول حنفي أنه عاد من أوربا في الستينات: «وأنا في ذهني استئناف المهمة التي بدأها سيد في أواخر الأربعينات: أي بلورة الإسلام الثوري، أي الإسلام الاجتماعي وأخذت على عاتقي لم الشتات وتحويل الإسلام الى مظلة يستطيع من خلالها كل وطني أن يعبر عن آرائه. وفي هذا السياق أنشئت مجلة اليسار الإسلامي ووضعت صورة الأفغاني باعتباره أبي الروحي الأول قبل سيد قطب وجعلت الآية القرآنية (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) كشعار للمجلة لأننا نحن المستضعفين في الأرض: نحن الذين لا حرية لنا ولا ثورة لنا، نحن الذين نعاني من الاستعمار واحتلال الأرض وتشتت النسل». ويضيف في إجابة عن سؤال حول طبيعة مشروع التيار الإسلامي اليساري: «اليسار الإسلامي عبارة عن حركة تاريخية جماهيرية ثقافية حضارية اجتماعية سياسية وثقافتنا ترتكز على ثلاثة أصول: أولا: التراث القديم، ثانيا: التراث الغربي، ثالثا: القرآن الكريم. فالموقف من التراث القديم يتحدد بإعادة بنائه بحيث أجدد القوالب الذهنية للناس حتى أستطيع في الأخير أن أحمي الأمة وأحمي مصالحها ابتداء من إعادة بناء قيمها ومفاهيمها وتصوراتها وهذا هو شرط الثورة الدائمة»(14). وبالنسبة للقضية الثانية فالهدف هو فهم الغرب في إطاره وتطوره التاريخي حتى نتمكن من حماية أنفسنا من التغريب. أما بالنسبة للقرآن فالمطلوب الوصول الى تفسير ينحاز لقضايا حيوية ومصيرية، وليس التفسير من أجل التفسير - كما يقول.

وقد بقيت محاولة حنفي رغم ريادتها محدودة الأثر لأنها - قبل كل شيء - كانت تسعى للتغيير من خلال الذهن أو الرأس قبل الواقع

(14) حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني - مكتبة مدبولي، القاهرة (ب. ت.) ص: 3 - 284.

الاجتماعي ـ الاقتصادي أي ما أسماه تجديد القوالب الذهنية. لذلك ظلت كتابات حنفي على مستوى المعارك الذهنية وانصب النقاش حول صحة تأويلاته وانحصر بين صفوة من المثقفين والذين هاجموا توفيقية حنفي من مواقع متعارضة أحيانا ـ يسارا ويمينا أو من المحافظين والمستنيرين. ويتساءل أحد المفكرين : هل ما يقدمه اليسار الإسلامي هو تأويل للنص والتراث أم تلوين إيديولوجي؟ يقول نصر : «هل قراءة اليسار للتراث ـ علم الكلام بصفة خاصة ـ قراءة مشروعة، خاصة في شقها الأول، قراءة الماضي في الحاضر، وهو الشق الذي يعنينا في هذه الفقرة؟ وبعبارة أخرى : هل القراءة هنا مشروعة تأويلية أم أنها مغرضه تلوينية؟ من اللافت للانتباه أن القراءة التأويلية الحقة لبعض معطيات التراث تكشف للمشروع اليساري أن (قراءة الحاضر في الماضي) مع إهدار الدلالة التاريخية للنص المقروء تمثل تعديا على الحقيقة وتضحية بالابستمولوجي لحساب الإيديولوجي. لكن هذا الكشف لا يضيء له جوانب الخلل المنهجي في قراءته التلوينية، أو يجعله يعدل من حركة «الوثب» المستمر من الماضي الى الحاضر[15].

ورغم تجديدية حنفي القائمة على الفكر والغة وتغيير البيئة الثقافية إلا أنه يلامس العوامل الاجتماعية متأثرا في بعض الجوانب بلاهوتيي التحرير الذين يعرفهم من كتاباتهم. ويتوصل الى حقيقة هامة ولكنه لا يذهب الى مداها، فهو يرى أن التفسير يعني التعبير عن النص من خلال تجربة حية للإنسان، وبالتالي : «كان النص تابعا للموقف الاجتماعي ولوضع المفسر وأهدافه وانتمائه وولائه. وهذا ما يفسر لنا تعارض النصوص وهو في الحقيقة اختلاف في المواقف التي تستعمل فيها هذه النصوص». ويؤكد : «فليس الخلاف حول معنى موضوعي للنص المستقل بل هو اختلاف المواقف الاجتماعية والمصالح الطبقية

(15) نصر حامد أبو زيد : «التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي» مجلة (ألف) العدد العاشر 1990 ـ ص : 72.

للمفسرين. اختلاف التفسيرات يرجع أساساً الى اختلاف المصالح، واختلاف المصالح يرجع في النهاية الى التركيب الطبقي للمجتمع»[16]. ولذلك لا يوجد ـ في نظره ـ مقياس نظري لمعرفة التفسير الصحيح وكان الخلاف في التفسريات النظرية هو اختلاف في المصالح، فالتفسير الصحيح إنما ينتج عن صراع القوى الاجتماعية. ويقوده هذا التحليل الى موقف يتلاقى فيه مع لاهوتيي التحرير أي ربط الوحي بالواقع، ولكنه موقف يبدو متناقضا مع منطلقات وأهداف الباحث. إذ يقول من أسباب النزول: «تعني أن الوحي الإسلامي نداء من الواقع وليس فرضا عليه، فالواقع أسبق من الفكر من حيث مناهج التغيير الاجتماعي وحصر المشكلات وطرق التفسير»[17].

أما السودان فقد عرفت حركته الإسلامية محاولات سياسية وفكرية عديدة متطورة ضمن طرحها ويرجع ذلك الى ظهورها في زخم الحركة الوطنية السودانية في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات، يضاف الى ذلك وجود حزب شيوعي فعال وحركة نقابية نشطة. كما ساعدت تعددية السودان الثقافية وتأثيراتها على ما يمكن أن يسمى بالإسلام السوداني أي الإسلام الاقفاعل مع هذا الوقاع التعددي والتأثر ببعض سمات الثقافات المحلية والتي صارت جزءا من الدين. فقد أخذت الحركة الإسلامية عند نشأتها اسم «حركة التحرير الإسلامي» عام *1949* وليس اسم «الإخوان المسلمين» وبعد انقسامات داخل الحركة تكونت «الجماعة الإسلامية» *1954* وأخيرا بعد ثورة أكتوبر *1964* أخذت اسم «الحزب الاشتراكي الإسلامي». ويقول دستور الجماعة الإسلامية: «إن الغرض تحقيق الإسلام في واقع الحياة عن طريق قيام جمهورية إسلامية حرة كاملة السيادة» وتنص إحدى فقراته على إلغاء الإقطاع وتحويل ملكية الأرض جميعها وما تحويه من ثروة، إلى ملكية جماعية

(*16*) حسن حنفي، مصدر سابق ص : *20* و ص: *117* و*119*.

(*17*) المصدر السابق، ص : *258*.

وتوزيعها على قاعدة الأرض لمن يفلحها، وإلغاء النظام الرأسمالي إطلاقا وتحويل وسائل الإنتاج والتوزيع الى ملكية جماعية[18]. ولكن هذه الحركة تعرضت لهجوم وتشكيك حيث أُطلق عليهم صفة «شيوعيو إسلام» وانتهت المعركة بانتصار وهيمنة الجناح المحافظ على مجمل التيار الإسلامي في السودان حتى اليوم. وظل اليسار الإسلامي صوتا خافتا ومجرد اجتهادات فردية.

ولكن من ناحية أخرى مثل الأستاذ محمود محمد طه (1909 - 1985) وانصاره تحديا لإسلام «الإخوان المسلمين» المحافظ من خلال تنظيم «الجمهوريين» والذي اتسم بقدرات فكرية وسجالية تفوق حجمه الكمي. وأصدروا الكثير من الكتب والنشرات وعقدوا الندوات واللقاءات المفتوحة في شوارع المدن السودانية حيث كان يدور النقاش بحرية. ولكن الحوار انتهى بتهمة الردة والحكم بإعدام الأستاذ محمود في يناير 1985 وبعد إعدامه تمت ملاحقة «الجمهوريين» في حملة تعيد للأذهان محاكم تفتيش العصور الوسطى، تحت اسم ما يسمى «بالاستتابة» أي إجبار الجمهوريين على التوبة علانية وعبر أجهزة الإعلام. وبالفعل مثل فكر الجمهوريين وفهمهم للإسلام معضلة للإسلاميين المحافظين. ففي كتابه: «الرسالة الثانية من الإسلام» يقول الأستاذ محمود بضرورة تفسير الإسلام من خلال كشف معان كامنة لم تكن ظروف القرن السابع تمكن المسلمين من الوصول اليها؛ ولكن الآن «بحكم الوقت» أي بسبب التحولات التي يعيشها العالم من الممكن الكشف عن هذه المعاني والتي قد تبدو وكأنها رسالة ثانية. وينصب هذا التطوير في فهم الإسلام على المعاملات فقط أما العبادات فهي بالتأكيد ثابتة، ولذلك فهو يرى أن كثيرا من الممارسات ليست أصلا في الإسلام مثل الرق والجهاد وعدم المساواة بين الرجال والنساء وتعدد الزوجات والطلاق والحجاب والمجتمع

(18) حسن مكي محمد أحمد: «حركة الإخوان المسلمين في السودان 1944 - 1969»، الخرطوم 1982، ص: 33.

المنعزل رجاله عن نسائه. فهذه أوضاع مرحلية أو انتقالية بينما الآن المسلمون مهيأون للرسالة الثانية التي يمكن أن يتحقق فيها المجتمع الصالح القائم على المساواة الاقتصادية (الاشتراكية) والمساواة السياسية (الديمقراطية) والمساواة الاجتماعية. ففي الأولى يكون الناس شركاء في خيرات الأرض، وفي الثانية شركاء في تولي السلطة التي تقوم على تنفيذ مطالب حياتهم اليومية ويضيف بأن الشوري ليست أصلا، والأصل هي الديمقراطية حسب نص الآية : «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»، والمساواة الاجتماعية هي، لحد ما، نتيجة الاثنين «ومظهرها الجلي محو الطبقات وإسقاط الفوارق القائمة على اللون أو العقيدة أو العنصر أو الجنس من رجل وامرأة. فإنه يجب ألا يكون هناك تمييز بين الأفراد يقوم على اعتبار من هذه الاعتبارات. فالناس لا يتفاضلون إلا بالعقل والخلق. ومحك ذلك العدل في السيرة بين الناس»[19].

أما في تونس فقد ظهر تيار جديد ضمن حركة الاتجاه الإسلامي انتقد الخط العام وترتيب الأولويات، ويقول لهذا التيارالمؤسسون : «مع أواخر السبعينات (1978&77) حصلت خلافات داخل التيار الإسلامي أدت الى نوع من الانشقاق وتكونت منه مجموعة أصدرت مجلة (21/15) التي تعمل من أجل فهم تقدمي للإسلام بعيدا عن القناعات الجاهزة في خصوص فهم أوضاع العالم الإسلامي المعاصر (....) ان التوجه الإسلامي التقدمي لا يعمل من أجل غاية حزبية ضيقة ولكنه يعتبر أن الاسلام قادرأن يساهم في تحصين حياة سياسية واجتماعية قائمة على التفاعل والتعدد بما يمكن أن يقدمه من فكر معاصر ومستنير... وهو يرفض كل عمل من أجل الاستحواذ على الحياة السياسية باسم الإسلام لاعتقاده أن الدولة الدينية لا أصل لها في

(19) محمود محمد طه : «الرسالة الثانية من الإسلام»، (ب. ن.) الطبعة السادسة، نوفمبر 1986، ص : 142.

الإسلام ولا يمكن أن تؤدي إلا الى دمار تونس وتمزقها.»[20] ويعرض الجورشي أهداف الحركة من خلال نقد واقع حركة الإسلاميين، فيقول عن علاقة الإسلاميين بالفكر: «وهي علاقة ضارمة وسطحية لحد كبير وهي نتيجة طبيعية للتحزب المفرط والتسييس المبالغ لكل شيء واختزال المشروع الإسلامي في بعد واحد الى درجة السقوط في نوع من المكيافيلية. كذلك التشبث بأطروحات تراثية تقدم كأصول من شأنها أن تعيق الى حد ما إعادة تأسيس الوعي العقائدي والاجتماعي وحتى السياسي للمسلم المعاصر. وإذا كان القمع مبررا كافيا للالتجاء الى المحافظة والتعميم. فأقواس الحرية يحب أن تستثمر للنهوض بالفكر وتجاوز معوقاته المعرفية والاجتماعية والسياسية. وهذا ما يفسر أيضا الخلل المنهجي وغير التأصيلي في تبني شعارات المرحلة من ديمقراطية وفصل الدولة عن الحزب واحترام حقوق الإنسان». ويضيف في البعد الثالث عن علاقتهم بالمجتمع: «فالإسلاميون وإن اتسع عددهم وزاد ثقلهم إلا أنهم لم يتحولوا الى قوة اجتماعية وثقافية واسعة، وهذا يرجع بدوره الى اختزال المشروع الإسلامي وتغليب السياسي على الثقافي»[21].

هذا مسح سريع لوجود تيارات تمثل بذرة ما للاهوت تحرير أسلامي وتؤكد أن المشكلة ليست في بنية الفكر الإسلامي ولكن في واقع اجتماعي وسياسي يحصر مثل هذه الدعوات ضمن صفوة صغيرة العدد والتأثير وسط الجماهير. وفي نفس الوقت تظهر حركات إسلامية ذات طابع شعبوي وتستطيع أن تنتشر وسط الجماهير من خلال شعارات عامة وبدون برامج عملية مفصلة لحل المشكلات ورفع المعاناة الاقتصادية عن كاهل الناس والتصدي للقمع بأشكاله المختلفة. فالسؤال الحقيقي لماذا تنتشر تنظيمات مثل «الإخوان المسلمين» أو «حزب التحرير» أو «الجبهة

(20) مجلة (21/15) عدد 15، ص: 3

(21) المصدر السابق، ص: 30.

الإسلامية القومية» أو «جبهة الإنقاذ» أو «النهضة» على حساب تيارات اليسار الإسلامي بل أحيانا على حسابتيارات أكثر أصولية دينية؟ هذه التنظيمات الدينية الناجحة سياسيا والضعيفة فكرا وتجديدا هي بالضبط المطلوبة ضمن التطورات الحالية للمجتمع العربي الاستهلاكي المتأثر بنتائج الحقبة النفطية لأنها لا تحاول إنتاج وعي نقدي بل تنشط ضمن عمليات الاستسهال السائدة، وتقدم للجماهير وللمثقفين أيضا قوالب فكرية جاهزة وشعارات جذابة مثل «الإسلام هو الحل» بدون تعميق أو تساؤلات كثيرة. فقد تمكن الإسلام السياسي المحافظ من الانتشار ضمن الفئات الاجتماعية التي تعيش أزمة التنمية القاصرة والتغيير الاجتماعي الملجوم والتحديث المشوه. وعلى المستوى الفكري والسياسي فقدتعرضت المفاهيم والنظريات المرتبطة بالاشتراكية والتقدم واليسار... الخ الى حملات تهدف الى إرجاع كل مصائب الوطن العربي إليها بدعوى أننا جربناها خلال السنوات السابقة. لذلك من الصعوبة بمكان إعادة الاعتبار لهذه المفاهيم والمبادئ خاصة بعد سقوط وتفتت الدول الشرقية، وتراجع الأنظمة الوطنية عربيا.

يربط البعض بين لاهوت التحرير وبين وجود كهنوت أو مؤسسة دينية هرمية التراتب في فهم العقيدة وتنظيم وإرشاد المؤمنين، لذلك يعزي البعض عدم وجود لاهوت التحرير في الإسلام لهذا السبب. هذا الاعتراض يمكن أن يكون صحيحا، لو كان الكهنوت أو الكنيسة تعني مؤسسة ملموسة مقسمة الوظائف والأدوار والمراكز، ولكنها في الإسلام مؤسسة معنوية أكثر لها سلطة المعرفة الدينية ممثلة في إصدار الفتاوي وتحديد شروط المفتي أو المجتهد. فالاجتهاد ليس حقا مفتوحا لجميع المسلمين ولكن له شروط ومواصفات تجعله مقصورا على فئة محدودة أو "الإكليروس" الإسلامي (أي رجال الدين الرسميين). ويرجع الى هذه الفئة في المسائل الدينية والاستشارات، ولهم رأي في كل تفاصيل حياة الفرد أو المجتمع الإسلامي، وهي آراء محترمة من قبل المواطنين

والحكام، ومن هنا ساهمت هذه الفئة في تبرير السلطة السياسية وشرعنتها، وبالتالي كرست فئة رجال الدين الرسمية وضعيتها ومكانتها كمؤسسة لا تختلف في مضمونها - وإن اختلفت في الشكل - عن الكنيسة. فهذه مؤسسة رغم خلوها من تراتيبة الكنيسة الصارمة والنظام الكهنوتي، تقوم بأداء نفس الوظائف. وفطن أحد دعاة الحركة الإسلامية المعاصرة لهذه الإشكالية لذلك طالب بفقه شعبي، إذ يقول: «وحق الفقه في الإسلام أن يكون فقها شعبيا. ذلك أن التحري عن أمر الدين ليس من حق طائفة أو طبقة من رجال الدين. وإن الإسلام لا يعرف التدين الذي يحتكره رجال ويتخذون الدين سرا من الأسرار يعكفون عليه ويحجبونه عن الناس»[22]. ويتحدث الكاتب عن إجماع المسلمين كلهم وليس فقط عن أجماع المجتهدين من بين الفقهاء المسلمين. ولكنه يدرك استحالة ذلك عمليا فيعطي هذه السلطة للحكومة لو جاءت عن طريق الشوري أي أن تقوم بذلك الحق نيابة عن الشعب الذي انتخبها وتمثله.

ومن الممكن أن يكون فتح المجال لفقه شعبي بداية للاهوت تحرير يتيح الفرصة لتأويل وفهم يرتبط بالمصالح الحقيقية للشعب وبالقضايا الحيوية وليس مجرد الانشغال بفقه العبادات والحلال والحرام أي التركيز على جانب أخلاقي وسلوكي ضيق. ولكن ما يحدث الآن هو أن الاجتهاد ينحصر باستمرار ضمن فئة معينة من العلماء ويزداد التضييق والتشديد لأن التدين أصبح وظيفة رسمية. ويسعى العلماء للحصول على الألقاب والمؤهلات العلمية التي ابتكرتها النظم الغربية «العلمانية» مثل الدكتورة أو الماجستير، ويفضلون لقب الدكتور مثلا على لقب الشيخ لأن الأول يدرج حامله ضمن النظام المهني والوظيفي الحديث بكل امتيازاته. وتحاول المؤسسة الدينية توسيع صلاحياتها الى مجالات جديدة، إذ صارت تتدخل في الاقتصاد والأدب والفن بتحريم الفائدة أو

(22) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي - الدار السعودية، جدة، الطبعة الثانية، 1987، ص: 45.

منع الروايات وإدانة الشعراء وإيقاف المسرحيات. لذلك لم يظهر لاهوت تحرير إسلامي لأن المؤسسة الدينية تدعم مواقعها المحافظة داخل مجتمع متخلف وتابع بتكريس الأمر الواقع.

ومن الجدير بالذكر أن دور المؤسسة الدينية في المجتمع العربي - الإسلامي يجد أصوله المحافظة والمنحازة للسلطة نتيجة تقسيم العمل السياسي الذي بدأ منذ نهاية حكم الخلفاء الراشدين مع صعود معاوية والأمويين للحكم الذي أصبح ملكا عضوضا يعمل الدين فيه من وراء ستار وعند الضرورة. فقد طغى دور الخليفة على كل من عداه. هنا توقفت الدولة الدينية (الخلافة) لتبدأ الدولة السياسية أي الملك الموروث دون شورى واختيار عام، والتي استمرت حتى سقوط الحكم العثماني في تركيا علي يد أتاتورك بعد أن عجز «رجل أوربا المريض» عن مواكبة التطورات التي يعيشها العالم. هذا يعني أن هذا الخيار أو الشكل التاريخي للمؤسسة الدينية المحافظة قد ساد طوال مسيرة التاريخ الإسلامي عدا سنوات التأسيس الأولى (حوالي ثلاثين عاما) وبعض الاستثناءات القصيرة زمنيا. ولم تمثل تيارات التجديد والتأويل التقدمي للدين في التاريخ الإسلامي الطويل إلا ومضات قصيرة ومحدودة التأثير وانحصرت بين الفئات المهمشة مثل الزنج والموالي. وكان قمع مثل هذه الحركات والتيارات عنيفا لو تعدت الخطوط المسموح بها للجدل والتفكير. وقد عبر معاوية عن ذلك حين انتقده أحد المواطنين وصفح عنه فاستغرب الناس لهذا السلوك من معاوية، فقال : «إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» لذلك كانت السلطة السياسية تحتفظ دائما بعلاقة متوازنة جيدا مع الموسسة الدينية من خلال ما سمي عند الأمويين : «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة» أي العطاء السياسي، دولة العطاء التي استطاعت لوقت طويل إرضاء البعض وإسكات البعض الآخر وتأجيل معارضة آخرين[23]. هذه الآلية قد

(23) محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990، ص : 275.

لا تضمن عدم الثورة على النظام السياسي ولكنها دجنت الفكر الديني وجعلته ملحقا بالنظام السياسي في كتلته الأساسية عددا وفي مقولاته الحاسمة والهامة مضمونا. ومازالت الحركات الإسلامية مدفوعة بهاجس السلطة؛ وحتى حين تعارض السلطة فهي لا تمانع في قمع السلطة لخصوم مشتركين (مثل الشيوعيين والعلمانيين).

لا تتوقف المؤسسة الدينية بجناحيها الرسمي وغير الرسمي عن مهاجمة أي محاولة تأويل تسعى للكشف عن الجانب الثوري والتقدمي في الإسلام. وعلى سبيل المثال يصرح الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر في حوار مع مجلة «آخر ساعة» المصرية بتاريخ *18* مارس *1992* بأنه لا وجود لليسار في الإسلام وأن الإسلام ليس له يسار أو يمين كذلك يفرد أحد الباحثين كتابا لمهاجمة المفكرين المستنيرين الذين يحاولون الربط بين الدين وقضايا التقدم والتحرر والتنمية. ويضع أسئلة عديدة مثل : هل دعاة الفكر الإسلاميَ المستنير مفكرون إسلاميون حقا أم أنهم مفكرون علمانيون يكيدون للإسلام وأهله من خلال هذا التكتيك الجديد الذي يسمى الفكر المستنير؟ ما هي علاقة هؤلاء بتحقيق الهدف الأساسي للقوى الغربية المتربصة لهذه الأمة بإزاحة الإسلام عن حياتها وهل ينصب نشاطهم في النهاية في نطاق العمالة للغرب؟ ما هو المنهج الاحتيالي لكل واحد من هؤلاء وما هي أهدافه وما هي فلسفته العلمانية (اللادينية) التي يستند عليها؟[24] هذا نموذج للصعوبات التي سوف تواجه أي لاهوت تحرير إسلامي، وتقودها مؤسسة تزداد تماسكا ونفوذا مع التدهور متعدد الأوجه الذي تعيشه الأمة العربية.

إن عدم وجود حركات إصلاح ديني جذرية في الإسلام يمثل وضعية تحرم المجددين من تراث وتراكم تاريخي كان يمكن الاستمرار في تطويره والإضافة اليه، ولكنها تطالب المجددين بالمخاطرة وشق طرق جديدة تماما. فقد كانت أغلب حركات الإصلاح الإسلامي دعوات سلفية

(*24*) محمد إبراهيم مبروك : تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير، دار ثابت، القاهرة، *1991*، ص : *9* ـ *10*، *25*، *62*، *71*.

تحاول تنقية الدين مما تعتبره شوائب أو بالأصح كيفية التلاؤم مع أوضاع جديدة تتطلب التنازل عن بعض المسلمات واليقنيات السابقة. وكانت سلفية هذه الحركات سببا في وقوفها ضد الاستعمار من منطلق ديني - دفاعي يعلن الجهاد ضد الكفار ويحمي ثغور الإسلام ويقاوم التبشير المسيحي المحتمل القادم مع السيطرة الاستعمارية. لذلك يمكن أن يكون الإسلام عاملا فعالا في الحركة الوطنية ومقاومة الاستعمار، ولكن من الصعب توظيفه في القضية الاجتماعية كما حدث تي أمريكا اللاتينية بالنسبة للمسيحية . لأن القضية الاجتماعية هي «حرب أهلية اجتماعية» أي صراع بين أصحاب العقيدة الدينية الواحدة وبالتالي يمكن لكل جانب الاعتماد على تأويل مصدره الديني واحد. والأمثلة عديدة فهناك علماء مسلمون قالوا بأن الإسلام يدعو الى الملكية الجماعية وأن الناس شركاء في خيرات الأرض، بينما تقول فئة أخرى بحرمة مال المسلم أي تقدس الملكية الخاصة. ويستند الجانبان على الإسلام، فالشاهد ليس النص الديني ولكن القوى الاجتماعية التي تقف وراء فهم النص؛ أو كما يقول رودنسون «كهنوت جديد يحارب الدين بالدين» ويضيف بأن هذا الصراع قد يدخل الإسلام في أزمة لا تحل إلا بوجود مسلمين مكافحين ضد التفسيرات الرجعية للدين وأن يستخلصوا القيم الإيجابية خاصة التي ترفض الاستغلال : «هذا لا يعني أن عليهم أن يبحثوا في النصوص المقدسة عن تعاليم اقتصادية لا وجود لها فيها وقد لا تكون إذا وجدت صالحة لهذا الزمان، بل أن يستخلصوا منها تعاليم مقبولة للأخلاق الاجتماعية وأن يحققوا في إطار الدين تركيبا عضويا (لا مجرد جوار) بين المثل الدينية التقليدية وبين المثل الإنسانية التي تدعو (في جمله ما تدعو اليه) الي البناء الاقتصادي»[25].

ولكن هناك اختلاف جوهري بين لاهوت التحرير وبين اليسار أو التجديد الإسلامي. ففي أمريكا اللاتينية اقتنعت الكنيسة بأن تتبني

(25) مكسيم رودنسون : الإسلام والرأسمالية - ترجمة نزيه الحكيم. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1982، ص : 203.

مقولات من الخطاب الماركسي أو مقولات إنسانية عامة ولكن أكثر تحديدا في الفكر الماركسي. أما بالنسبة لليسار الإسلامي وللتجديد الإسلامي، وحتى لكثير من الماركسيين المتصالحين مع الحركة الإسلامية السياسية، فهناك جهد مضن لتحويل بعض عناصر الخطاب الماركسي لكي تؤثر على عناصر الخطاب الإسلامي، أي محاولة إيجاد صلاحية لبعض المقولات الماركسية في الإسلام، بل واعتبارها سابقة على الماركسية. كما نلاحظ تنازل بعض المجددين واليساريين عن مصطلحات مثل الديمقراطية والاشتراكية واستبدالها بمصطلحات مثل الشوري والعدالة الاجتماعية، رغم أن المصطلح أو المفهوم ليس مجرد صياغة لغوية أو كلمة قاموسية بل نتاج واقع اجتماعي وتطور معرفي وفكري محددين. ما يحكم هذه العلاقة، أي مدى التأثير المتبادل، هو قوة الحركة الشعبية ممثلة في احزاب ونقابات تتبنى الفكر الاشتراكي والتحرري، ففي فترات المد الثوري ونهوض الجماهير يتأثر الفكر الديني إيجابا بالأفكار التقدمية. لذلك لم يكن مصادفه أن يكتب إسلاميون مثل مصطفى السباعي والشيخ شلتوت في الستينات عن الاشتراكية في الإسلام. وفي أمريكا اللاتينية تواصلت الكنيسة مع الفكر الاشتراكي الجديد حين كان كاسترو وجيفارا وثوار أمريكا اللاتينية يهددون نظم الاستغلال والقهر والتبعية. فهناك علاقة طردية مباشرة بين صعود الاشتراكية والأفكار والقوى التقدمية وبين اتساع الوعي الديني ليشتمل على وعي سياسي واجتماعي أكثر ارتباطا بالواقع والقضايا الحيوية للمواطنين. والعكس صحيح، ففي الوطن العربي مع تراجع القوي التقدمية والتحررية تنامى دور الفكر الظلامي وزادت هيمنة جماعات العنف السياسي - الديني على ساحة العمل العام. وبالتالي فالفكر الديني أو التأويل والتفسير الديني الذي يظهر في مثل هذا المناخ والظرف التاريخي، لن يسهم في نمو فهم إسلامي تقدمي أصيل للدين بل سيبحث عن أكثر الجوانب تغريبا ومحافظة. كذلك لن يساعد في نشوء وتطور حركات جماهيرية واعية ويقظة وديناميكية، وسيكتفي بالتعامل

مع الجمهرة وليس الجماهير وستنتشر الحركات الشعبوية الديماغوغية والمتعصبة ذات الوعي الزائف أو الغائب خاصة بين الشباب والنساء والريفيين والمهمشين عموما.

تعيش القوى الديمقراطية والقومية والتقدمية حيرة تامة في التعامل مع الظاهرة الدينية، فقد اهتزت قناعات الستينات وتحولات عالم التسعينات تزيغ البصر والقلب. لذلك الخوف قائم من أن يتحول التجاهل السابق لدور الدين الى مبالغة في تقدير هذا الدور في السياسة بالذات، وبالتحديد دور الحاملين للفكر الديني المحافظ. فمن نافلة القول التذكير بأن الإسلام كدين وثقافة قوة عظيمة كامنة ولكن كل ذلك يعتمد على طريقة توظيفها ولأي أغراض؟ فالنقاش يجب ألا يدور حول تعاليم الإسلام ولكن حول الممارسة الفعلية للإسلام في الظروف والمتغيرات المعاصرة أي كيف تتجلى تعاليم الإسلام في واقع التطور والصراع؟ من ناحية أخرى، فإن غلبة أو انتشار أي تفسير أو تأويل أو حتى ممارسة إسلامية ليس سببها الصحة منطقيا أو أصوليا، ولكن حسب قدرة التأويل على الاستقطاب ورص الناس خلفه. وفي الحاضر العربي تسيطر قوى دينية محافظة فكريا واجتماعيا أنتجها واقع التخلف والتبعية على المستوى الاقتصادي، ودعمتها ثقافة النفط أو استهلاكية المجتمعات التابعة وعمليات التحديث المشوهه على المستوى الثقافي - الاجتماعي، مع انعدام الديمقراطية والحريات على الصعيد السياسي والفكري ضمن هذه الظروف يصعب أن يكتسب أي تأويل أو تيار إسلامي تحرري وتقدمي نفوذا وقوة وسط الجماهير، وقد يظل مجرد رياضة ذهنية وتمارين فكرية في النص الديني. ولكن هل يعني هذا الانتظار حتي يتغير الواقع المادي كلية حتى يبدأ نقد السائد وتجازوه، أم يبرز جانب آخر للفكر الجسور المتجاوز وتضغط ضرورة النقد لتغيير الواقع؟ ليس المطلوب لعن التاريخ العربي - الإسلامي الذي حرمنا من مارتن لوثر أو كالفن أو عصر التنوير، ولكن علينا أن نتفكر ونعمل

أكثر من أجل فهم إمكانية أن تقود ظروف التخلف والتبعية الحالية في الوطن العربي الى استنهاض الجماهير ومن ضمن ذلك نشوء فكر وحركة دينية جذرية في طرحها لقضايا التحول الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي والثقافي. هنا قد تظهر محاولات مثل الحوار القومي - الديني وهو محاولة للتقارب السياسي بين التيارين. هذه جهود طيبة شريطة وجود أرضية مشتركة ورؤية متقاربة للقضايا الحقيقية وترتيب الأولويات واحترام الاختلاف والتعدد، وتحديد الغايات الاستراتيجية، وألا يأخذ طابع الاحتواء أو الدعوة التبشيرية، خاصة وأن الجانب الإسلامي يعتقد أن القوميين لم يحاوروا إلا بعد فشل المشروع القومي ورفض الجماهير لهم. الحوار ضروري ويجب أن يتسع ويتعمق ولكن على منطلقات وقواسم مشتركة أو متقاربة وبوسائل ديمقراطية.

هذه الدراسة دعوة للتفكير والاستفادة من تجارب إنسانية أخرى ذات تاريخ وواقع يلتقي في بعض جوانبه مع مجتمعاتنا العربية - الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بالتخلف والتبعية والتنمية والهوية والدولة الوطنية والأهم من ذلك كيفية التعامل مع التراث والماضي. من هذا المنظور حاولت هذه الدراسة التعريف بلاهوت التحرير وتقديم أهم التيارات وشرح المقولات والنظريات الأساسية ضمن لاهوت التحرير.

الفصل الأول

تاريخ وتطور لاهوت التحرير

في التأريخ والبداية :

يعتبر لاهوت التحرير إعلانا عن حقبة جديدة في تاريخ الكنيسة والمسيحية لا تقل أهمية في طروحاتها ومقارباتها وحركيتها عن الإصلاح الديني وظهور البروتستانتية. ولكن محاولات التعتيم والتحوير وتزييف توجهات ومضامين هذا الفكر الديني الجديد نجحت في تقليل أهميته وأثره، إذ يرى البعض - بالذات من المعارضين والمتحفظين - إن فكرة التحرير موجودة أصلا في جوهر المسيحية نفسها لأن مهمتها كانت مواجهة شرور العبودية في العالم القديم ورفع الظلم عن الضعفاء، لكن العبرة ليست بوجود النصوص والتعاليم - ظاهرة أو ضمنية - في الديانة المسيحية بل بالممارسة والمواقف العملية التي تحول تلك المعاني السامية الى واقع معاش. على العكس فقد ساد خلال تاريخ الكنيسة الطويل الموقف الداعم دائما للطبقات الحاكمة والمسيطرة اقتصاديا، ومنحتها غطاءً إيديولوجيا من خلال قراءة للكتاب المقدس

تتغنى بوهم حب وسلام فوق معاناة المحرومين والمسحوقين، واتُهمت الكنيسة بقبول الأمر الواقع، لذلك نجد - دون انقطاع - كنيستين في المجتمع الواحد : كنيسة المؤسسة مقابل كنيسة الشعب أو كنيسة الأغنياء مقابل الكادحين. كنيسة ذات لاهوت تقليدي مع النص الجامد والسلطة والنظام في مواجهة لاهوت تحريري، نقدي يقف مع المقهورين ولكنه يتعرض للتهميش ويبقى صوت الكنيسة التقليدية سائدا.

إن الكنيسة مثل غيرها من المؤسسات ليست كائنات مجردة متعالية ولكن ذات وجود تاريخي ملموس ومن المفروض أن تكون أكثر حساسية للواقع والتحولات الاجتماعية بسبب رسالتها الخلاصية للبشر والتي تتلمس حياة وروح الانسان في الأحوال المتغيرة. لذلك اصطدم المتدينون بمظاهر الفقر والتخلف كشكل للمعاناة الأرضية اللاعقلانية والتي تتعرض لها غالبية البشرية. فالأكثرية توجد في ظروف قاسية تهددها المجاعات والموت المبكر والفقر المدقع والحرمان من أدنى الحجات الضرورية مع انتشار البطالة الكاملة أو الجزئية، مقنعة أو ظاهرة، حيث يعيش الكثيرون دون عمل أو تعليم نظامي أو عناية صحية أو ظروف بيئية مناسبة أو مياه صالحة للشرب، بالأضافة لعدم المشاركة السياسية والعزلة الثقافية والاجتماعية والإعلامية. وهنا يبدأ مدخل تناول لاهوت التحرير الذي ينطلق من ضرورة وجود حد أدنى للمشاركة في الإحساس بهذه المعاناة التي تصل الي أغلبية عظيمة من الإنسانية، لذلك يرتكز لاهوت التحرير على التزام نبوي ورفاقي تجاه الحياة[1] مع هذا التحدي تبرز بداية الاختلاف والافتراق بين اللاهوت التقليدي السائد ولاهوت التحرير، إذ يستحيل أن تقف الكنيسة موقف الحياد. ويقول فريري Freire على حق أنه لا يمكن الحديث عن حياد الكنيسة ، لأن الحديث عن مثل هذا الحياد يأتي إما ممن يجهلون الكنيسة والتاريخ أو ممن يخفون الفهم الحقيقي. والإثنان مخطئان لأنهم عندئذ يأخذان موقفا

(1) Leonardo Boff and Clodovis Boff : - Introducing Liberation Theology. Burns and Oates, 1987, pp. : 2-3.

سياسيا ينحاز بالضرورة الى سلطة الصفوة ضد الجماهير وغسل اليدين من الصراع بين الأقوياء والضعفاء يعني الانحياز للأقوياء وليس الحياد[2].

يُوصف اللاهوت التقليدي بأنه مدرسي وخالد ولا تاريخي وغير وجودي، أصولي، مركزي في لاهوتيته وهرمي وطبقي؛ بينما يميز لاهوتيو التحرير ميدانهم بأنه تطوري، تاريخي، وجودي، مركزي في مسيحيته جماعي مشترك، ومساواتي[3]. وهناك فكرة أساسية لفهم وتحديد لاهوت التحرير وهي موضع التاريخ في هذا الفكر الديني الجديد بحيث يحافظ على روحانيته وتعاليه مع ربطهما بالواقع والناس. ينطلق البعض من كلمة لاهوت أو Theology حيث تفسر logos بأنها تعني التأمل والذكاء والفهم والكلمة المعقولة والخطاب و Theos تعني الله أو الإله، وبالتالي تأخذ معنى تجلي سر الله في التاريخ وهو تاريخ صراعي، تاريخ الاضطهاد والنضال من أجل التحرير، وفي صميم هذا التاريخ يتجلي الله كسر بطريقة جديدة غير مألوفة. ويفهم لاهوت التحرير كتأمل لاهوتي أو خطاب فهم الله من جانب أدنى للتاريخ أي تاريخ الفقراء وليس التاريخ المنتشر والمعروف. أو ما سماه غوتييرز (Gutierrez) في رده على اللاهوتي الألماني(Jürgen Moltmann) التاريخ الأدنى أو الآخر[4] لذلك يبحث لاهوت التحرير عن وسيلة لكي يُميز كمنهج يفرق بين وجود أو غياب الله في التاريخ، وكاستجابة لمعاصرة الله كتجلي جديد، باستمرار، في قلب الحقيقة، باعتبار اللاهوت تأمل في واقع محدد وتعبير عن كلمة الله في لغة الحاضر، بمقولات زمان ومكان محددين. وهنا ارتباطه بالتاريخ، لا يأتي من فراغ ويقوم على

(2) Ibid, pp/ 121-2

(3) Alberto Rossa (ed.) : - The Theology of Liberation. Manila, Historical convervation Society, 1986, p. 6

(4) Victoria Araya : God of the Poor. Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987, pp. 1-2 (trans. Robert R. Barr)

نقطة ما. ومن هنا يجيء السؤال : لماذا ظهر لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وفي هذا الوقت بالذات أي الستينات وما بعدها ؟

ويحذر بعض الباحثين من تضييق وحصر مجال لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية مؤكدين عالمية لاهوت التحرير، يقول Araya في هذا الصدد : «رغم أن لاهوت التحرير أمريكي لاتيني ولكن لابد من إبعاد الجانب الغرائبي والفولكلوري باعتبار هذا اللاهوت نتاج تلك المنطقة فقط»[5]. فلاهوت التحرير يحاول أن يكون عالميا، رغم نصيته التي قد تجعله يبدو نسبيا ومحدودا ولكنه يفاخر بعالميته، وأي لاهوت يسعى لأن يكون أصيلا لابد أن يحدد على المستوى النظري الوجود الملموس للرب والمسيح المصعد المصلى(Risen One) في أوضاع إنسانية متعددة أي أن يكون نصيا وتاريخيا. فاللاهوتيون يرون أن اللاهوت لو حاد عن نصيته يقع في خطر تأمل اله معكوس، بايديولوجية الطبقة المهيمنة.[6] هذا التشابك بين التاريخي والنصي يؤكده الإنجيل بوضوح وحين يصلي المسيحيون قائلين : «لتكن مشيئتك، كما في السماء، كذلك على الأرض» وهذا يعني : «إننا نجعل الأرض بداية للسماء فهي الموقع الذي تتحقق فيه مشيئة الله الممتدة عبر الزمان والمكان الى الأبد. ووجود المؤمنين في العالم هو تواجد رعية قديسين وأهل بيت الله. وأهل البيت هنا في العالم، يتمتعون بالمدينة السماوية هنا على الأرض حتى ينتقلوا إليها في المجد»[7]. وهذا يعني انتماء الكنيسة والمؤمنين لرعية في هذا العالم الأرضي أي في مجتمع. ومن هنا تأتي المبادرة التي اقتحمها بعض لاهوتيي أمريكا اللاتينية من خلال قراءة الانجيل وكل التراث المسيحي والتجربة على ضوء محيط ثقافي واجتماعي وسياسي أمريكي لاتيني وبأعين الجماهير الفقيرة التي عاشت لقرون منزوعة الإنسانية. انطلق لاهوت التحرير هناك من تأويل تاريخي جديد يستند

(5) Ibid, p. 1

(6) Ibid, p. 1

(7) القس صموئيل حبيب : الكنيسة والدولة. دار الثقافة، القاهرة 1990 ص. 27.

على معرفة جيدة وفهم بنائي وأكثر شمولية لتاريخ أمريكا اللاتينية أوصل الى كشف حقيقة التبعية والتخلف كسمة أساسية في تاريخ المنطقة شكلت كل الأبعاد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لذلك نشأ لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية ببساطة لأنها أصبحت أكثر خضوعا لسيطرة الامبريالية والرأسمالية حيث أطلقت هذه القوى أقصى قمعها واضطهادها وصار التخلف والتبعية فوق الاحتمال[8].

ويختلف لاهوتيو التحرير عن غيرهم من اللاهوتيين سواء المسيحيين أو المسلمين أو غيرهم في جعلهم مهمة التحرير من التخلف والقمع مشكلة مركزية في أمريكا اللاتينية وبالتالي اندراجهم في التاريخ وأن يخلصوا الكنيسة والمسيحية من تاريخ رديء مخجل. فخلال أربعة قرون لعبت الكنيسة الكاثوليكية دورا أساسيا في استعمار أمريكا االلاتينية تحت دعوى التبشير الذي حملته الأساطيل الاسبانية والبرتغالية، وساهمت في المواجهة الدموية بين الغزاة والوطنيين بوقوفها مع الاستعمار. فبعد سنتين من وصول كولمبس لجزر الهند الغربية عام 1492 فاوض البابا الاسكندر السادس حول معاهدة Tordesillas التي قسمت العالم الجديد بين إسبانيا والبرتغال ودشنت مرحلة وصاية تعني سيطرة ملكية على الكنيسة في مناطق التبشير التي ستحتلها الدولتان. وعملت الكنيسة والدولة سويا في مستوطنات أمريكا اللاتينية، وفرضوا البنى الاقطاعية المعروفة لديهم على المناطق المفتوحة حديثا. واعتنق الهنود الأمريكيون المسيحية غالبا تحت الإكراه، ولكنهم لم يتخلوا تماما عن ثقافاتهم ومعتقداتهم المحلية[9]. ولم يكن المبشرون أقل طموحا عن الغزاة في تحقيق أهدافهم الدينية لذلك لجأوا لكل الوسائل لتحويل السكان المحليين الى المسيحية. ليس من أغراض هذه

(8) Araya, op. cit., pp. 19-21.

(9) Daniel William Ferm : - Third Wold Liberation. Theologies - An Introductory Survey. Maryknoll - New York, Orbis Books, 1987, P. 3.

الدراسة تقصي تاريخ أمريكا اللاتينية ولكن ما يهم هو أن لاهوت التحرير وجد هناك مجاله الخصب بين مسيحيين ومضطهدين وكنيسة تحاول أن تبعث كمُحَرِّرة. وهنا نحاول تتبع ظهور هذا الشكل الجديد للكنيسة واللاهوت ضمن معطيات مرحلة ما بعد الحرب في أمريكا اللاتينية لأنها المنطقة الأكثر تمثيلا للاهوت التحرير مع الإشارة لبقية العالم.

يحاول البعض استعمال شرعية القدم التاريخي وبالتالي انتقاء لحظات تاريخية سحيقة باعتبارها بداية لفكرة أو حركة ما. وفي هذا السياق يذكر بعض الباحثين أسماء مبشرين ولاهوتيين من القرن السادس عشر باعتبارهم الأسلاف الموحيين للحركة اللاهوتية المعارضة لأنهم تساءلوا عن نوع وجود الكنيسة في علاقتها مع الفقراء والسكان الأصليين والملونين والفلاحين المعدمين. ونجد أسماء قساوسة مثل: Bartolome de Las Casas الذي جاء الى سان دومينقو عام *1514* وحرر عبيده الخاصين ووقف الى جانب الفقراء والسكان الأصليين في إسبانيا والعالم الجديد. لذلك دعته الكنيسة «حامي الهنود» حتى موته عام *1566*. ويعتبره الكثيرون الآن موسى لاهوت التحرير اللاتين أمريكي. وهناك شخصيات شامخة في تاريخ الكنيسة مثلAntonio de Valdivieso قسيس نيكاراغوا خلال العقد *1540* والذي عارض معاملة السلطات الإسبانية للسكان الأصليين وقتل بسبب ذلك ويأتي في القائمة Juan del Valle v الذي ترك منصبه الرفيع في الجامعات الاسبانية وجاء قسيسا في كولمبيا خلال *1550* مدافعا عن حقوق السكان المحليين، وهناك أيضا رجال مثل Antonio de Montesinos وAntonio Vieira وCaneca. ويرى دوسيل أن شعار Casas «التبشير بدون سلاح» هو الذي وجه لاهوت التحرير اليوم لكي يكون نضالا في صالح أنسنة المستضعفين وليس ضد «المخربين» كما تروج بعض أوساط الكنيسة[10]. ولكن هذا لا يمنع من

(*10*) راجع في هذا الصدد كتاب Ferm السابق الذكر ص : *6* ـ *3* وكتاب Boffx Boff ص: *66* وكتاب : Enrique Dussel, A History of the Church in Latin America. (Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 61

القول أن الكنيسة كانت طرفا أساسيا في الصراع الطبقي في أمريكا اللاتينية ومع سقوط النفوذ السياسي الاسباني كانت الكنيسة هي الوريث الاقتصادي لتلك الامبراطورية، إذ كانت ملكية معظم الأراضي الصالحة للزراعة ـ مع بداية القرن التاسع عشر ـ تعود لرجال الكنيسة فقط. لذلك وجدت الكنيسة نفسها طرفا مباشرا في الصراع مع القوى الاستعمارية الجديدة والطبقات المحلية المهيمنة، وأخذت جانبا حسب إمكانية ضمان نفوذها ـ منفردا أو مشاركا فيه مع قوى تكفل الحماية السياسية والدفاع بالقوة إذا اقتضى الأمر. فهكذا نحن دائما أمام كنيستين ولاهوتيتين.

فقد أتى لاهوت التحرير الحالي في سياق تاريخي ـ اجتماعي مختلف ولكن يظل شكلا من أشكال الصراع الاجتماعي الممتد في القارة منذ القرن السادس عشر وبلغ ذروته في ستينات هذا القرن مع ازدياد الاستغلال والقمع من جهة وتنامي الوعي والفعل السياسي من ناحية أخرى. فقد شهدت الفترة من الثلاثينات اهتماما متزايدا داخل الكنيسة بالمشكلات الاجتماعية بالذات في الأرجنتين (*1920*) وبيرو (*1925*) وبوليفيا (*1928*) واتسع أفق الكنيسة من خلال مظاهر تجديد من فهم النصوص واللاهوت التي برزت في المؤتمرات وحلقات النقاش مثل لقاء ريو دي جانيرو عام *1955* والذي حضره البابا بيوس وناقش عددا من القضايا من بينها الدور الجديد للكنيسة في النظام الاجتماعي[11] ولكن ظل مجرد تيار غير محدد المعالم يتحدث بعمومية عن مملكة المسيح بين الفقراء وعن الأنباء الطيبة القادمة، حتى دعا الباب يوحنا الثاني والعشرون الى لقاء مجمع الفاتيكان الثاني في كانون الثاني (يناير) *1959* وسط متغيرات إقليمية ودولية أجبرت الكنيسة على مواجهة واقع جديد بصورة إيجابية أكثر من السابق وبالتالي أعطى دفعة رسمية لظهور لاهوت التحرير. وأصبح من العادي أن تتحدث المنشورات

(*11*) Ferm, op. cit., p. 6

البابوية عن قضايا الفقراء والعاملين، وتطالب بالمساواة والصالح العام بل وإدانة استغلال دول العالم الثالث ومسؤولية الدول الغنية في مساعدة تلك الدول، ليس من منطلق الصدقة المسيحية بل لتصحيح مسؤوليتهم في تسبيب الفقر. ومع الشعور المتزايد بالدور الكنسي في بناء نظام جديد ظهرت الحاجة الى بلورة تلك الأفكار، حضر 600 كاهنا من أمريكا اللاتينية المداولات الافتتاحية للفاتيكان الثاني عام 1962 ليدشنوا حقبة جديدة في تاريخ الكنيسة الأمريكية اللاتينية التي بدأت تهتم بالفقراء وضرورة مقاومتهم للظلم والأمر الواقع[12].

وهذه التحولات من موقف الكنيسة لم تكن نتيجة مراجعة ذاتية أو تأمل جديد لإنجيل، ولكن فرضها واقع عاصف اجتاح أمريكا اللاتينية. فقد كان جيش الثورة الكوبية بقيادة كاسترو وجيفارا يجتاح البلاد منتصرا محاولا أن يقدم كثورة وحزب - فيما بعد - نموذجا لحل مشكلات التخلف والتبعية. فقد حاولت الأنظمة الشعبوية (Populist) خلال الخمسينات والستينات، مثل بيرون في الأرجنتين وڤارجا في البرازيل وكاردينا في المكسيك حل مشاكل بلادهم التابعة ولكنها فشلت رغم أنها ألهمت شعورا وطنيا عاما. كما أنها أقامت صناعات محلية مكملة للسوق العالمي، وانتفعت من هذا النمو الفئات الوسطى والبروليتاريا الحضرية لحد ما، ولكن في نفس الوقت قذفت هذه السياسة الاقتصادية بقطاعات كبيرة من الفلاحين إلى تهميش ريفي أشد وزادت من بؤس أحياء الصفيح في المدن. وزاد ارتباط أقطار أمريكا اللاتينية بالرأسمالية العالمية وتعمقت الفروق الطبقية واشتد البؤس، مما قاد الى قيام حركات شعبية قوية تسعى للتغيير الجذري وقامت انتفاضات عسكرية في عدد من الأقطار - على النمط الكوبي - هدفت الى القضاء على النظم الحاكمة وإقامة نظم جديدة اشتراكية التوجه من ناحية أخرى، أثارت هذه الحركات خوف القوى الحاكمة وظهرت دكتاتوريات عسكرية

(12) Ibid, p. 10

شرسة لحماية مصالح الامبريالية والرأسمالية المحلية وصاحب بروزها مستوى عال من القمع أو ما يسمى «الأمن القومي» الذي أحكم قبضته على أي شكل من المقاومة أو الاحتجاج[13].

ازداد التوتر الاجتماعي والعنف وتبنت الولايات المتحدة عددا من النظم العسكرية التي جآءت نتيجة انقلابات عسكرية متتالية فقد تلاقت المصالح خاصة وأمريكا كانت ترفع شعار محاربة الخطر الشيوعي فوجدت في أنظمة الأمن القومي بغيتها. ولم تنج الكنيسة أو بعضها - بالذات الكنائس المحلية - من حملات القمع العسكري. ونجد موقف العسكر واضحا في تصريح رئيس المجلس العسكري البرازيلي في ديسمبر 1976 عقب اضطرابات اجتماعية: «... للأسف يحرض رجال الكنيسة هذا الشيطان الفقير (أي الفلاحين) لكي يثوروا بدلا عن تهدئتهم. هذه الكنيسة الشيوعية التقدمية ليست كنيستي. ديني هو دين السيد»[14]. واعتبرت مثل هذه الكنيسة عقبة ضد نظرية «الأمن القومي» لذلك حاول الحكام العسكريون استغلال الدين وادعى أغلبهم تمثيلهم للمسيحية وأنهم ملهمون من قبل الكنيسة، وكانوا سباقين في ممارسة الطقوس واستعمال لغة الكنيسة والاستشهاد بالتعاليم والوثائق المسيحية. كما حاول العسكريون استمالة بعض رجال الدين وإقحامهم في وظائف إدارية، وهذا جانب آخر للدين يعتمد على نفس المرجعية ولكن يستخدم ضد الجماهير وتستغله السلطة الدكتاتورية في مجتمعات جديدة ذات أديان مختلفة ولنا في المجتمعات العربية - الإسلامية أمثلة عديدة. كذلك في التاريخ المعاصر وأحسن مثال ما يورده أحد الباحثين عن أوربا الثلاثينات والأربعينات: و«في الوقت الذي كان فيه شعار (إن الله معنا) مطبوعا على حزام السفاحين الفاشيين فقد كان المؤمنون

(13) Boff and Boff, op. cit., p. 66

(14) Hans Schöpfer : Latein amerikanische Befreiungstheologie. Kohlhammer, Stuttgart, 1979, s. 84.

يشاركون في حركة المقاومة في مواجهة الفاشيين»[15]. فالدين كعامل إيديولوجي يتشكل حسب احتياجات وظروف الواقع، ومن هنا تهيأت ظروف نمو لاهوت التحرير خلال الستينات وفي تلك البلاد التي ازدادت فيها الأزمة الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية حدة ولم يعد للحوار جدوى مع تصاعد العنف والذي استدعى عنفا مضادا من قبل الجماهير.

وقد تميز المؤتمر الثاني للفاتيكان بفتح المجال لحوار واسع بين الكنيسة والمجتمع بدون كثير قيود وتحفظات في تأمل مشكلات مجتمعات أمريكا اللاتينية. وظهر أثر ذلك عمليا في لقاءات المفكرين الكاثوليك والبروتستانت ضمن مجموعة الكنيسة والمجتمع في أمريكا اللاتينية (ISAL) وفي هذا الإطار برزت الأسماء الرائدة في لاهوت التحرير، كما تبلورت نقاشات حادة حول العلاقة بين العقيدة والفقر، والانجيل والعدل الاجتماعي وغيرها من قضايا. وفي البرازيل بالذات خلال الفترة بين 1959 و1964 كان النشاط واضحا، وأصدر اليسارالكاثوليكي العديد من النشرات الدورية الأساسية التي تحدثت عن الحاجة الى نموذج مثالي مسيحي للتاريخ، يرتبط بالفعل الشعبي. وطالبوا بالتزام شخصي في العالم مسنود بدراسات من العلوم الاجتماعية والتحررية مدعومة بالتعاليم العامة للمسيحية[16]. وفي عام 1967، نشر قساوسة من أمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا ما سمي : «خطاب الى شعوب العالم الثالث» جاء فيه أن الثورة اداة مناسبة للتغلب على الظلم ولأن الأغنياء يحرضون على العنف[17]. كما تواصلت اجتماعات عديدة في أمريكا اللاتينية خلال الستينات كرست لتعميق هذا التوجه الجديد وكانت بمثابة التمهيد لأهم لقاء خصص للاهوت التحرير.

(15) ميران مشيدلوف : الدين في العالم اليوم. ترجمة جمال السيد. دار العالم الجديد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990 ـ ص : 14-15.

(16) Boff and Boff, op. cit., p. 69

(17) Ferm, op. cit., p. 10

وتعتبر البداية مؤتمر ميدلين (كولمبيا) وهو في الأصل المؤتمر العام الثاني لأسقفيات أمريكا اللاتينية الذي تعقده الكنيسة الكاثوليكية وعرف اختصارا ب (CELAM II) ، وحسب غويتيرز(G. GUTIERREZ) فإن عام *1968* الذي انعقد فيه المؤتمر هو الميلاد الفعلي للاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية[18]. وكان تحت شعار «الكنيسة والتحول الراهن لأمريكا اللاتينية على ضوء المجلس» وقدمت ست عشرة وثيقة عالجت موضوعات مثل العدل، السلام، التعليم والشباب، كذلك عن القداس، والحركات الشعبية والإعلام الجماهيري وفقر الكنيسة. وحضر المؤتمر حوالي *145* من رجال الكنيسة في مختلف المواقع الدينية وكانوا متأثرين إيجابيا بالفاتيكان الثاني بل كانت هناك شخصيات قد حضرت ذلك اللقاء. وكان واضحا أن الحاضرين أرادوا التعبير بوضوح عن دور الكنيسة في مواجهة المشكلات الاجتماعية والسياسية التي يعرفونها مباشرة[19]. كذلك كان أثر البابا بولس السادس ملموسا إذ يمكن أن نرجع مصطلح التحرير الى كتاباته، فقد استعمل مفهوم التنمية كمشروع إنقاذ أمريكا اللاتينية من الفقر خلال الخمسينات ومطلع الستينات وصعّد البابا المفهوم الى «التنمية المتكاملة» بحيث لا تعني مجرد التطور الاقتصادي بل تعني تقدم الإنسان الملموس في كل المجالات وبأبعاد التقدم الدينية والأخلاقية باعتبارها عملية تقود من الأقل إنسانية الى الأكثر إنسانية. هذا الاستهلال أثر على المؤتمر في ميدلين واستعملت كلمة التحرير لأول مرة رسميا كتعبير عن تأمل وتحديد لمهام مسيحيي أمريكا اللاتينية واستعملت الكلمة دائما كمرادف للتطور أو الترقي الإنساني أو التنمية المتكاملة بكل ظلالها وتعنى وضع الإنسان في قلب مصيره وتاريخه الخاص وكما أن فكرة التقدم هنا أبعد من العبودية والتبعية غير العادلة[20].

(*18*) Nationla Catholic Reporter, Dec. 11, 1982, p. 11

(*19*) قدمت *16* وثيقة هامة من موضوعات عديدة أبرزها وثيقة السلام Ferm, p. II

(*20*) Alberto Rossa, op. cit, pp. 26

تنير وثيقة ميدلين حول السلام التي نشرتها السكرتارية العامة لـ CELAM في بوقوتا (كولومبيا) عام 1970 كثيرا من مواقف ومنطلقات لاهوت التحرير. فهي تبدأ بالقول: «لو كانت التنمية هي الاسم الجديد للسلام (حسب المنشور البابوي لبولس السادس) فإن تخلف أمريكا اللاتينية بخصائصه المحددة في مختلف الأقطار هو وضع غير عادل ويثير التوترات التي تتآمر ضد السلام». وصنفت الوثيقة التوترات الى ثلاثة مجالات: بين الطبقات والاستعمار الداخلي، توترات عالمية مرتبطة بالاستعمار الحديث الخارجي، وتوترات بين أقطار أمريكا اللاتينية نفسها بسبب الوطنية المتضخمة والتسلح. وكانت هذه التحليلات من أهم مساهمات لقاء ميدلين في تناول قضية الفقراء ومصادر وتأثير الفقر ثم تحديد دور الفقراء، في بنى الكنيسة والمؤسسة السياسية. نجم عن هذه التوجهات الاجتماعية والانجيلية الجديدة تغيرات جذرية في النظر الى الفقر عند المسيحيين بإرجاعه الى معطيات بنائية وليس نتيجة فشل أو سوء حظ شخصي. هذا المنظور قلل بشدة من القيمة الممنوحة تقليديا لدور الكنيسة في الإحسان والرعاية وما يظهره الأغنياء تجاه الفقراء من تعاطف مزيف. يظهر مطلب جديد يرى ضرورة تغيير البنى التي تسبب الفقر وهذه مسألة قوة وفعل سياسي. كما أن أفكار الخطيئة السائدة التي تتجذر في الأخلاق الشخصية وسعت لكي تشمل كل النظم الاجتماعية بالذات الموقف من نظم المجتمعات غير العادلة المتميزة باللامساواة المكشوفة والعنف العادي بكل أشكاله وهذه هي الخطايا والأخطاء الحقيقية، من هنا يكتسب العمل السياسي شرعيته من ناحية التحرر من الخطيئة وهذه مهمة أساسية في حد ذاتها يجب أن تقوم الكنيسة بها. وتغير المعنى الرمزي للفقر، ليس في القبول السلبي والتضحية ولكن تحول الى الدعوة للمساواة والعدل وصار للآية: «الفقير سيرث الأرض» ظلالا جديدة بعد ميدلين[21].

(21) Daniel H. Levine (ed.) : Religion and Political Conflict in Latin America. The University of North Carolina, 1986, p. 2.

فقد كان مؤتمر بيوبلا Puebla (CELAM III) عام *1979* إضافة نوعية لنتائج ميدلين وحاول أن يكون أكثر تجديدا وانحيازا للفقراء وأن يتبنى بوضوح مفهوم التحرير بتأكيد ضرورة التغلب على معاناة الفقراء والمجتمع من خلال صلة الله والإنسان لتحقيق ذلك. فقد كان لقاء بيوبلا حصاد سنوات بدأت في ميدلين ونتيجة عمل دؤوب في اتجاه لاهوت ينحاز الى جانب الفقراء دون تردد وعلى أسس إنجيلية ورعائية باعتباره الاختيار الأفضل. وأكد المؤتمر أساسيات استرشد بها المؤمنون بلاهوت التحرير مثل: اعتبار مفهوم الفقراء لا يقل أهمية عن مفهوم الله لأن عبادة الله لا معنى لها دون العدل وحب الفقراء، يتم الخلاص بحب الله والجار وأن الممارسة المسيحية للتحرير هي مصدر الروحانية[22]. وأعطى اهتماما كبيرا لتنقية مفهوم الفقراء خلال المناقشات والتي جاءت في أجواء الأزمة في أمريكا اللاتينية أي بعد سقوط حكومة الييندي الاشتراكية في تشيلي وقبل ثورة الساندينيين في نيكاراغوا بقليل، كما تزامن التحضير للمؤتمر مع العنف المتزايد في السلفادور والذي لعبت فيه الجماعات الدينية ورجال الكنيسة دورا مركزيا[23].

ويرى (Boff) إن بداية السبعينات تمثل الميلاد الحقيقي للاهوت التحرير أو ما أسماه «اللاهوت الناشئ» لأنه من بين التيارات اللاهوتية الموجودة يظل أكثرها ديناميكية، وهذ الحيوية والحركة نجد جذورها في الحركات الشعبية وفي المجتمع وفي الكنائس المحلية أكثر مما في اللاهوت نفسه. مضمون ومحتوى هذه الحركية متطابق ومحدد، وكتاباتها مقرؤة في دوائر واسعة بالذات عند القائمين بعمل رعائي بين الفقراء[24]. وفي السبعينات انعقدت عدة مؤتمرات كاثوليكية، على سبيل المثال في بوغوتا (كولومبيا) في مارس *1970* ويوليو *1971* كذلك نظمت ISAL

(22) Alberto Rossa, op. cit., pp. : 34-37

(23) Danie H. Levine, op. cit., p. 12

(24) Boff and Boff, op. cit., p. 78.

البروتستانتينيه مؤتمرا في بوينس آيرس خلال نفس الفترة. وظهرت مؤسسات تعليمية ساندت التوجه الجديد مثل : لجنة الدراسات لتاريخ الكنيسة الأمريكية اللاتينية(CEHILA) ومركز الدراسات الانجيلية (CEBI) والمركز المسكوني لخدمة وتبشير الشعب(CESEP) والأهم من ذلك : كونفدرالية أمريكا اللاتينية للأديان (CLAR) . بالإضافة لظهور عدد من الناشرين الكاثوليك ودور النشر التي عملت على إنتاج وإشاعة أفكار لاهوت التحرير. وظهرت كتابات هامة من بينها كتاب غوتييرز وندوةASSMANN بعنوان : «الاضطهاد ـ التحرير : التحدي للمسيحيين». ومقالات Leonardo Boff تحت عنوان : «المسيح المحرر» عام *1971* [25].

ورغم أهمية الفاتيكان الثاني ومؤتمر ميدلين وبيبولا وما تلاها من لقاءات فكرية وما ظهر في إسهامات نظرية، إلا أنها لم تنتج لاهوت التحرير. فهي عوامل مساعدة قوية الأثر ولكن لاهوت التحرير ظهر في حيوات الفقرآء والمضطهدين بأمريكا اللاتينية وبالتحديد في التجمعات القاعدية المسيحية(Church Community Basic (CEB) وهي في الأصل مجموعات صغيرة تجتمع لدراسة وإقامة الطقوس والعمل الاجتماعي غالبا دون قسيس «مهني» ولكن بقيادات مدربه وهي أقل من حجم أبرشيه ولكن يمثلون القاعدة أو جذور المجتمع التي كانت الأداة العملية للاهوت التحرير واقعيا. فقد كان تكوين وبناء هذه التجمعات الصغيرة هو الرد الحاسم على أنظمة الحكم الشمولية، حيث يجد الفرد المضطهد فيها نفسه ويشعر بالاحترام والجماعية في المناقشة ويكون الدعم المعنوي المتبادل ممكنا. وكلما زاد الضغط من الخارج ازداد تضامن المضطهدين وزادت الحاجة الى التعاون والحماية المتبادلة. وفي هذا المجال دشنت الكنيسة تجديدا حقيقيا في علاقات المؤمنين العادين[26]. ووجدت هذه

(*25*) Ibid, p. 70

(*26*) Hans Schöpfer, op. cit., 97 الترجمة الموجودة حاليا والتي تختصر (CEB) عن المصطلح الإسباني Comunidad eclesial de base) وتترجم التجمعات القاعدة المسيحية واحيانا الكنسية.

التجمعات في الأرياف وأطراف المدن بين فئات غير متعلمة في الغالب، لذلك سعت على تبسيط المسيحية وربطها بالحياة اليومية وجعل المسيح حقيقة في حياتهم - كما يفسرون المسيح. ومع نهاية السبعينات كانت هناك حوالي 80 ألف من هذه التجمعات في البرازيل وحدها، وهؤلاء كانوا مادة لاهوت التحرير. لأنهم «الفقراء في الفعل» وهذا ما يعبر عنه لاهوت التحرير وتعتبر الكنيسة الكاثوليكية في البرازيل أكثر الكنائس تقدمية - لاهوتيا واجتماعيا - لانحيازها للجماهير فعليا وليس لفظيا بسبب مبادرتها الممثلة في تشكيل منظمات ديمقراطية أو تكوين الجماعات القاعدية[27].

أما من الناحية الفكرية فقد تأثرت التنظيمات الكنيسية بكثير من الشخصيات والتيارات التقدمية والإنسانية، فقد استعملت غالبية التنظيمات طريقة باولو فريرى (P. Freire) التعليمية بالذات ما يسمي بمفهوم الوعينة (conscientization) كمنهج والذي يقصد به في معناه العام تلك العملية التي لا يكون الناس فيها مجرد متلقين بل ذوات عارفة تحقق إدراكا عميقا بالحقيقة الاجتماعية - الثقافية التي تشكل حياتهم، ويكون لهذه الذوات القدرة على تغيير تلك الحقيقة (الواقع). يرى أن المشكلة الأساسية في التربية التحريرية هي: كيف يستطيع المضطهدون المنقسمون والمغربون أن يساهموا في تحرير أنفسهم؟ ويجيب بأن نقطة الانطلاق لأي تنظيم أو فعل هي الحاضر والوضع الوجودي الملموس الذي يعكس طموحات الشعب[28] وتضاف تيارات فكرية عديدة تبدو متباينة ولكنها تحسب كمؤثرات على الفكر اللاهوتي بعد الستينات مثل اللاهوت الأوربي عامة المهتم بالحقائق الأرضية الإنسانوية المتكاملة لجاك مارتين، الشخصانية الاجتماعية لمونييه، والتطورية التقدمية لدى

(27) Thomas C. Bruneau: Brazil: The Catholic Church and Basic Christian Community, in Levine, op. cit., pp. : 106 - 7 Ferm, op. cit., p. 12

(28) Paulo Freire : The Pedagogy of the Oppressed. New York, Herder and Herder, 1972, p. 33.

تيهارد شاردين(Chardin) ، وتأملات هنري لوباك في البعد الاجتماعي للوثوقية، ولاهوت Yves Congar للعلمانية (اللائكية)[29]. هناك تأثيرات ماركسية واضحة سنفصلها في موضع لاحق، كذلك ظهور حركة المسيحيين من أجل الاشتراكية التي كانت بداياتها في تشيلي عام 1971 حيث اجتمع حوالي ثمانين قسيسا وأصدروا وثيقة تؤكد أنهم كمسيحيين لا يرون أي تناقض بين المسيحية والاشتراكية. بل قالوا بأن العكس صحيح، لذلك فمن الضروري تحطيم التعصب وعدم الثقة القائمة بين المسيحيين والماركسيين. هذا وقد ذهبت الوثيقة أبعد من مؤتمر ميدلين الذي حاول إيجاد طريق وسط بين الرأسمالية والاشتراكية[30].

ورغم أن مثل هذه الحركة لم تدم كمؤسسة ولكن نجد أثرها في تكوينات وتشكيلات عديدة تظهر اندماج رجال الدين الفعلي في المشكلات الحياتية، ففي البرازيل مثلا ظهرت حركات ومراكز عديدة استجابة لتحديات جديدة؛ فهناك مراكز لوحدة السود، وحقوق الإنسان، والدفاع عن سكان مدن الصفيح، والمرأة المهمشة أو السكان الأصليين بالإضافة لاستراتيجية الكهنة الرعائية الريفية التي تهتم بالفقراء الباحثين عن التحرير[31]. وفي أمريكا اللاتينية هناك أسماء يجب التوقف عندها فهي ذات تأثير مباشر أو غير مباشر على لاهوت التحرير بتجسيدها لمعاني هذا الفكر، ومن أبرزها أرنستو شي جيفارا الذي دعا منذ مطلع الستينات الى الكفاح المسلح المتواصل ضد الامبريالية دون أي وهم في التصالح معها باعتبارها العدو الأعظم للإنسانية ممثلا في الولايات المتحدة الأمريكية. كذلك كاميليو توريز (Torres) القس المنحدر من أسرة غنية في كولوميا والذي نميز أفكاره السياسية والاجتماعية

(29) Boff and Boff, op. cit., p. 67.

(30) Eagelson (ed.) : Christian and Socialism : Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1975, p. 4

(31) Boff and Boff, op. cit., p. 73.

بعد دراسته لعلم الاجتماع في لوڤيان (Louvain) حيث زامل غويتيرز. ثم ترك الجامعة ليلتحق بالقوات الثورية الكولمبية. وقتل عام 1966. وبموته صار مع جيفارا، رموزا للثورة وكفاح اليسار في أمريكا اللاتينية. ويضيف لهما أحد الباحثين اسم Dom Helder Camara بسبب نشاطه الاجتماعي الجم وحياته المكرسة للقضية حتى اكتسب اسم «أسقف الفقراء» وهو أحد مؤسسي المؤتمر الوطني لأساقفة البرازيل» (CNBB) وكان خطيبا مفوها يدافع عن الفقراء والمضطهدين لخص شعاره بالقول: «احتجاجات الفقراء هي صوت الله»[32].

في المعنى والضرورة :

لا يفلت أي لاهوت من روح عصره من حيث الخطاب السائر ويتأثر بمضمون وشكل أي لغة هذا الخطاب. لذلك ولد لاهوت التحرير في خضم صراع اجتماعي حاد في عالم التناقض بين التخلف المنتشر والمتضخم وبين نمو الرأسمالية نحو أعلي مراحلها. لذلك كان لابد أن تحتل مفاهيم مثل الفقر والتحرير والعدالة وحقوق الإنسان والاستغلال والتبعية...الخ، مكانا بارزا في لاهوت التحرير. كما أنه كان نتيجة لاستعانة لاهوت التحرير بالعلوم الاجتماعية الحديثة المختلفة والتي منحته أدوات تحليل جيدة وقربته من علوم ومعارف إنسانية عديدة. هذه هي المجالات أو المنابع والمصادر التي وجد وازدهر فيها لاهوت التحرير ولكن في نفس الوقت حافظ بشدة على روحانيته ولم يبتعد عن لغته اللاهوتية فاستعمل الكلمات القديمة بعد أم ملأها بمحتوى جديد لذلك نجد مفاهيم مثل: الخطيئة، الخلاص، الملكوت، القيامة... الخ. ولكن في إيحاءات ودلالات جديدة.

(32) Ferm, op. cit., pp. 12-14.

يبرز تيار قوي يعلي من قيمة الممارسة وبالتالي يعتبر النقد المفاهيمي خارج الموضوع لأن الحكم هو بالالتزام الحقيقي الى جانب المستغلين. ويقول بوف (Boff) بأن الانجيل لم يوجه أصلا للناس الحديثين بروحهم النقدية ولكنه يتوجه أولا وأخيرا الى أولئك غير المشخصين "non persons" أي الذين حرموا من كرامتهم وحقوقهم الأساسية. وهذا ما يقود للتأمل في روح النبوءة والتضامن التي تهدف الى جعل غير المشخصين بشرا كاملين وحديثين، فالالتزام بالتحرر من قبل الملايين من المضطهدين في عالمنا هو الذي حفظ للإنجيل مصداقيته التي كانت له في البداية وفي الفترات العظيمة للقدسية والشهادة. «والله المشفق على التعساء، المسيح الذي جاء ليطلق سراح السجناء، يدعوان لأنفسهم بوجه جديد وفكر جديد. فالخلاص الأبدي الذي يقدمونه يتوسطه التحرير التاريخي الذي يعيد كرامة أبناء الله ويجعل ممكنا مجيئ يوتوبيا، مملكة الحرية والعدالة والحب والسلام». وهذا شكل آخر للمعرفة في الانجيل، ليس مجرد القراءة ومناقشة النظريات والمفاهيم وحضور المؤتمرات بل يبحث عن إطار مرجعي إنجيلي تعني المعرفة فيه المحبة والاندماج كلية - روحا وجسدا - والتواصل مع الفقراء والمحتاجين[33]. وهذا ما أسماه Araya العدل والحب التاريخي الفعال لأنه يتوجه نحو أشخاص حقيقيين يعانون من البؤس والاستغلال والحرمان، فممارسة التحرير تنبع من تضامن أصيل مع الفقراء والمضطهدين. هي ممارسة حب حقيقي، مؤثر وملموس لمخلوقات حقيقية مادية ثم بعد ذلك يجد جذوره في حب الأب الحر، فلاهوت التحرير بهذا الفهم «إنسانية جديدة» Humanism رغم ارتباطه بالدين والمتعالى والمطلق[34]. وعبر عن هذا بأن التحدي لا يأتي من غير المؤمنين بل من غير الإنسانيين. فهناك «مؤمنين» غير إنسانيين رغم أن المسيحية إنسانية حيث يتحول المرء الى إنسان حقيقة باعتناقها - حسب لاهوتيي التحرير - وبالتالي تظهر

(33) Boff and Boff, op. cit., p. 8

(34) Victoria Aryta, op. cit., pp. 17-19

صعوبة الدعوة للرب في مجتمع لا إنساني فكيف يكون المضطهدون ومستغلوهم معا أبناء الرب؟

تحتاج فكرة الممارسة لقدر من التوقف والتحليل لمركزيتها في لاهوت التحرير رغم تعدد تفسيراتها ومنظوراتها، فاللاهوت أصلا ممارسة، أي يعني الاعتقاد أو الإيمان الذي ينبع من تجربة العقيدة وليس مجرد تأمل. رغم أن كثيرين يرون أن المعيار المطلق للاهوت هو كلمة الرب وليس الممارسة. وهذا مصدر الجدل حول مدى تسييس اللاهوت؟ وكيف يحتفظ لاهوت التحرير بروحانيته؟ لذلك يلجأ لاهوتيو التحرير الى حل توفيقي - بالمعنى الإيجابي للكلمة - فرغم إيمانهم بأن البداية المنهجية هي الممارسة التحريرية للمسيحيين، فهم يكملون ذلك بإضافة : الممارسة على ضوء العقيدة أو الإنجيل. يقصدون بذلك أن الممارسة ليست معيار لاهوت مستقل عن كلمة الله ولكننا نفعل لاهوت التحرير عندما نفسر ونعمق وننقد وننقي كل ممارسة للتحرير، ونواجهها بالقيم الموضوعية للعقيدة كما أوصلتها الكنيسة. ويقول Galilca بأن لاهوت التحرير يتضمن منهجية ثنائية المصدر هي أولا واقع الكنيسة في أمريكا اللاتينية (أي الممارسة التحريرية للمسيحيين، بالإضافة إلى العقيدة الموضوعية للكنيسة التي تثبت صحة هذه الممارسة. فلاهوت التحرير يتقدم جدليا من الممارسة الى الإثبات (أي اختبار الصحة والمصداقية) الذي تقوم به عقيدة الكنيسة، ثم من العقيدة الى الممارسة المسيحية. وهذا تركيب بين الممارس والعقدي الأصولي أي Orthodoxy orthopraxis[35]. فلاهوت التحرير طريقة جديدة لممارسة أو فعل اللاهوت، وهذا ما عبر عنه Gutierrez في صياغة أقرب الى وصف ماركس للفلسفة، حين قال بأن مهمة اللاهوت تغيير العالم وليس مجرد فهمه وبالتالي ضرورة

(35) Segundo Galilea : The Theology of Liberation, A General Survey. in Rossa, op. cit., p. 28

الانحياز للنضال ضد الاضطهاد والفقر. وهنا تعني ممارسة تفضيل الفقراء[36].

عبرت وثيقة Puebla بوضوح عن الخيار التفضيلي الى جانب الفقراء حسب الأسس الانجليلية والرعائية. وهذه هي الفكرة المركزية في لاهوت التحرير والتي اقتضت تأويلا وقراءة جديدة تؤكد مسيحيتها وعدم تأثرها بمذاهب أخرى. ويؤكد Assaman هذا الخط بقوله : «أي لاهوت لا يبدأ بالإصغاء لصراخات الفقراء سيستمر في طرح الأسئلة المجردة ويقنع بالإجابات المثالية الخاطئة ويغرق في المطلقات. الاصل الممارسة والاحتكاك بالفقراء، فحي الانجيل والموروث وتاريخ الكنيسة والعقيدة هي مصادر ثانوية للمعرفة الحقيقية. ولا يوجد منطور لاهوتي معياري مرجعي له الأسبقية على الالتزام الى جانب الفقرآد والمضطهدين».

وقد أكدت وثيقة Pueblc أن مفهوم الفقراء في المسيحية لا يقل أهمية عن مفهوم الله أولا يمكن فصله عن الله لأن عبادة الله لا معنى لها دون العدل وحب الفقراء واعتناق العقيدة الحقيقي يعبر عنه بخدمة الإخوة بالذات المضطهدين والمحرومين منهم. فالفقراء هم المباركون والذين ستصلهم الأنباء الطيبة، ويمكن الخلاص في حب الله وحب الجار (بالذات الفقير) وهذه هي الأبعاد التاريخية لخلاص المسيح، فهو محرك التاريخ والملهم لتغيير اجتماعي حقيقي والمتضامن مع الشعب الفقير.

وأصبحت أدبيات لاهوت التحرير مهمومة بإيجاد ما يدعم ذلك المفهوم الجديد من الكتاب المقدس وحياة المسيح والتراث ومن هنا جاءت الدعوة للتأويل والقراءة الجديدة للمسيحية. فالمؤتمرات بالذات ميدلين أو بيبولا - توصلت الى مجرد إصدار إعلان، التوقف عند هذا الحد قد يوصل الي لاهوت خطابي فقط وغير معرفي ولابد من شحنه بمضامين

Ferm, op. cit., p. 18 (36)

عقلانية وعاطفية قائمة على تفسير وفهم ملتزمين، من الكتاب المقدس. لذلك قال Araya مباشرة وبجلاء، لا توجد قراءة محايدة تماما بالذات في مبادئ التأويل لأنها تنطلق من نقطة تفسير محدد تبحث عن معنى. وبالنسبة لأي معرفة ومنها اللاهوت (النظري) هناك وجهة نظرة مركزية تحكم كل الرؤية، وتحديد أي إشكالية نظرية هو نتيجة خبرة إنسانية تاريخية ملموسة. وفي لاهوت التحرير هذا المنظور هو الفقر والفقراء، والذي يُتخذ كأداة لفهم وتفسير وقراءة مجمل المسيحية، وهذه القراءة مفتوحة لأنها تاريخية وصحتها ومصداقيتها نسبية تماما. وهذا ما عبر عنه José Severino Croatto بأنه لا يوجد تفسير أو تأويل محدد إذ تستوجب التراكمات التاريخية وتغير الظروف تجديدا في التفسير. لذلك فلاهوت التحرير هو نتيجة تحد تأويلي لظهوره بين المستضعفين والفقراء والنضال معهم ومن أجلهم. لاهوت التحرير يحاول فك شفرة إله مُحَرِّر جديد يتجلي في مواقف الظلم والاغتراب، يختلف عن ذلك الذي تم استغلال اسمه وكلمته لتكريس وتأبيد أوضاع غير إنسانية، فالرب - ضمن التأويل الجديد - ليس أفيونا ولكن خميرة حقيقية للتحرير لأنه ارتبط بالمعاناة ورغب في أن يشارك البشرية في التاريخ لذلك فمعاناة الرب ستستمر مع الإنسانية والتاريخ حتى نهاية العالم. فالوصول الى الرب ليس فقط عن طريق العبادة والصلاة، والوصول لا يبدأ من الطبيعة ولكن في التاريخ. أما سر الرب فهو في التضامن المخبوء؛ فالتبشير كما تقول وثيقة IECT (*1981*) هو أن «تعلن الرب الحقيقي، الرب الذي تجلى في المسيح، الرب الذي دخل ميثاقا وعهدا مع المضطهدين ودافع عن قضيتهم، الرب الذي ينقذ شعبه من الظلم والاضطهاد والخطيئة». وجدت معاناة الحب الرباني تجسيدها التاريخي

(*37*) Ibid., p. 32.

(*38*) Rossa, op. cit., pp. 34 - 41, 50-68, 75-77

بالإضافة الى الوثيقة النهائية لمؤتمر (I E C T)

International Ecumenical Congress of Theology (Sao Paulo, 1981).

في صلب المسيح والذي يرمز - حسب هذا التأويل - الى تضامن الرب وتماهيه مع كل المقهورين في التاريخ ليصل درجة الموت على الصليب. ويقول Sobrino «على الصليب كان صلب الرب». وهذا ما يسمى بالممارسة الخلاصية Salvific Praxis التي هي حقيقة الرب المختبئ في قلب التاريخ، يعمل ويحرر شعبه بالقوة المنتصرة التي تتغلب على الموت وتخلق الحياة مجددا. رب الحياة هو رب الملكوت، والمملكة هي التعبير الكامل عن إرادة الرب في التاريخ، فالتحرير والعدل والحياة هي في الحقيقة أبعاد عن تعبير للإرادة الخلاصية للرب الذي يرغب في مجيء المملكة. وأخيرا الإيمان هو أن نفعل كما يفعل الرب، وألا نفكر فيه فقط بل أن نفعل مثله.

والفقرة السابقة نموذج للقراءة المخالفة والتي أخترقت التعاليم والوثوقيات dogmas المسيحية ومثل هذه المحاولات في حد ذاتها تحرير للدين حتى وإن لم تكن لاهوت تحرير متكاملا. فقد عرفت الكنيسة احتكار المعرفة الدينية المكتوبة باللاتينية التي اقتصرت معرفتها على رجال الدين والكهنة. كذلك الفتوى في الإسلام وشروط من يحق له أن يفتي ويفسر وقصرها على بعض الفقهاء ثم مؤخرا إنشاء مجتمعات ومراكز للفتوى. المقصود من كل هذا إبعاد الدين الحقيقي عن متناول الشعب العادي وكرد فعل ظهر التدين الشعبي كدين مواز للدين الرسمي. نجح لاهوتيو التحرير في الوصول الى تركيب بين الشعبي والأورثوذكسي - الرسمي مع استمرار ارتكازهما على النص والتراث المسيحي. ويحذر بعض اللاهوتيين من أن يعني ذلك الابتذال المعرفي فمن التبسط القول بأن الرأسمالية هي الشيطان والاشتراكية مملكة الرب[39]. وعلينا أن نفرق بين لاهوت تحرير شعبي غالبا ما يكون منطوقا أو استفهاميا ويلجأ الى تبسيط ضروري ومفيد ملئ بالرموز والدلالات. ويحاول تجسيد مشاهد وصور الكتاب المقدس لتنطبق على

(39) Clodovis Boff : - Society and the Kingdom, in Rossa, op. cit., p.180.

الواقع، ففي حلقة عن سفر الرؤيا تم رسم تنين له سبعة رؤوس يواجه حملا مجروحا وطلب من الحاضرين تسمية رؤوس التنين. كتب الحاضرون عليها عبارات مثل : «الشركات المتعددة الجنسيات، قوانين الأمن القومي، الديون الخارجية، الدكتاتوريات العسكرية وبعض أسماء الحكام. وكتب أحدهم على الحمل : المسيح، المحرر. وفي هذا تفكير ديني أصيل في فهم قصص الأنجيل وتوظيفها في فهم وتحويل الحياة اليومية[40].

إن هذه الاجتهادات والتأويلات الجديدة تواجه مجددا بنقد وتساؤلات حول مدى لاهوتيتها أو روحانيتها ونقديتها. فالمثال السابق دفع البعض للتساؤل : هل نعتبر مثل هذا الحديث لاهوتا؟ يجيب Boff قد لا نعتبره لاهوتا بالمعنى الشائع وقد لا يحتاج لتلك الصنعة ولكن يؤكد حقيقة بسيطة عن وجود لاهوت جماعي ومجهول المصدر له قوته الخاصة وحقيقته. فهو يماثل العلاجات الشعبية التي قد تكون علاجات صحيحة رغم اختلافها عن الطب الحديث. وهو نقدي لأنه واضح ونبوي ورؤيوي، قد لا يكون نقديا بالمعنى الأكاديمي ولكن لأنه قد يعطي أسبابا ويضع مقاييس التعامل معها (أي النقدية). لذلك يذهب أبعد من النقدية الظاهرية لأساتذة اللاهوت الذين يعدون كل شعره في جسم الوحش دون أن ينظروا في وجهه![41].

أما عن روحانية لاهوت التحرير ـ خاصة حين يتهم بغلبة التسيس عليه فهناك من يفهم الروحانية بأنها اللاهوت عندما يصبح نمط حياة وصوفية تحتوي على متابعة المسيح، وفي هذه الحالة، حسب دوافع ومتطلبات متسقة مع الالتزام المسيحي في أمريكا اللاتينية. وتركز روحانية لاهوت التحرير على التاريخية الإنسانية لمسيح الناصرة، لأنها تجد في حياة المسيح وأفعاله والبيئة التي عاشها تماثلا مع الواقع الحالي.

(40) Boff and Boff, op. cit. p. 17

(41) Ibid., p. 17

وهي روحانية تكتشف الله في الفقراء ولا وجود لها بدون تجربة معاشة لأمل المسيح والذي يعني التحرير الكامل للأنسان وعالمه[42]. ورأى البعض في لاهوت التحرير روحانية خاصة بوقوفها ضد النظم الشمولية ورغم النضالية فهي ليست كراهية لأنها غير موجهة ضد الأشخاص بل ضد النظم والبنى مع تأكيد التضامن مع الضعفاء وتفسير المعاناة والمشاق حسب فهم آخر مختلف[43].

وهذا التفسير يعيدنا مرة أخرى الى مركزية موضوع الفقر وظهور التجمعات القاعدية المسيحية والذي أعطى - حسب البعض - روحانية غريبة عن جوهر المسيحية وواقع المجتمع الملموس وقد يختزل الإنجيل الى موضوع الفقر فقط. ولكن مفكرين مثل غوتييرز Guticrrez يرون أن الموقف مع الفقراء موقف نبوي يجب أن يصل الى مدى تحرير الفقراء من أوضاعهم المزرية ومن الفردية الأنانية ومن إغراء المثل الزائفة للمجتمع الاستهلاكي. والخيار بمعنى الانحياز للفقراء تفضيلي وليس حصريا أو إبعاديا، فالإنجيل جاء للجميع ويخاطب الأغنياء أيضا بهدف تغييرهم وتحريرهم من المادة ومن أنانيتهم. تنطلق هذه الأفكار مع مسار التطور الاقتصادي في أمريكا اللاتينية حيث ظهرت عمليتان متناقضتان إحداهما تتجه نحو التحديث وتعطي نموا اقتصاديا، وأخرى نحو الإفتقار وازدياد البؤس والتهميش من العملية الانتاجية. وهنا برز صراع بنائي لأن الغنى المتزايد لفئة معينة لازمه من جانب آخر الافتقار المستمر للجماهير. وهذا شكل لما يسمي «الظلم المؤسس» والذي يذكرنا بمفهوم العنف المؤسس أيضا[44]. قاد هذا الفهم الكثيرين، ومنهم Dussel،

(42) Rossa, op. cit., pp. 44-45

(43) Hans Schöpfer, op. cit.; P.P. 982 - 96.

(44) G. Gutierrez : Liberation and the Poor. in Rossa, op. cit., pp. 52-58

ظهر المصطلح الأخير في مؤتمر ميدلين بعد أن صعدت الدكتاتورية العسكرية العنف ضد الشعب ورأى رجال الكنيسة الديمقراطية أن الحوار مضيعة للوقت وأن العنف يولد العنف. وأصدر المجلس 15 للقساوسة البرازيليين في 8 - 17

الى رفض الصنمية الجديدة أو الإلحاد في المسيحية بوجه آخر، فالمسيحيون قد يؤمنون بآلهة زائفة، وللتخلص من هذه الهيمنة لابد من تفضيل تحرير الفقراء وأن يكون المسيحيون ناقدين لكل النظم الإنسانية أو الوضعية التي تعيق التحرير الكامل[45].

لاهوت التحرير بين التأثيرات والتقاطعات

من الصعب الحديث عن لاهوت تحرير موحد. فهناك تيارات واتجاهات عديدة تندرج تحت هذا الاسم الواحد. ويرجع ذلك الى المؤثرات الفكرية السائدة خلال فترة نشوء لاهوت التحرير والأهم من ذلك كيفية تناول واقع أمريكا اللاتينية أو الزاوية التي ينظر منها لواقع الفقراء والمضطهدين في تلك المنطقة. ويرى البعض أنه ظاهرة ثقافية واكليركية (كنسية) أو طريقة تفكير تضم كثيرا من رجال الدين في العالم الثالث ومن البديهي أن تتباين آراؤهم ومواقفهم.لذلك لا يعتبر عند الكثيرين منظومة لاهوتية بل لاهوت في حالة حركة لأنه ليس تيارا يؤثر على الآخرين في الكنيسة ولا يحاورهم ضمن تعددية لاهوتية ولكنه حركة في كل اللاهوت لها تأكيدات معينة تُنَشِّط وتُفَعِّلُ كل اللاهوت، فهو سبب أو عامل دينامي لاتجاه عالمي غير مقسم يلهم اللاهوت بقضايا ومقولات جديدة وعندما تندمج في اللاهوت الأصلي الواحد لن نتحدث عن لاهوت تحرير متمايز[46]. فلاهوت التحرير متنوع كما أنه لا يمثل

= فبراير 1977 وثيقة احتوت على مواد خاصة بحقوق الإنسان وإمكانيات التنظيم السياسي وكل قضايا الأمن والحرية.

(45) Boff andBoff, op. cit., p. 47.

(46) Boff and Boff, op. cit. pp. 82-3

قطيعة بمعنى إنشاء كنيسة جديدة ، وحسب Rossa هو قبل كل شيء لاهوت كاثوليكي وعلينا ألا نبالغ في الاختلاف والتعددية فالجميع يلتقون في مواقفهم من الفقراء والمضطهدين بممارسة فعل تبشيري أصيل وصادق من الكنيسة وتشكيل معنى أكثر وضوحا للعقيدة الكاثوليكية مع اعتبار الأوضاع في أمريكا اللاتينية(47). وعندما اجتمع القساوسة من كل القارات في مؤتمر الفاتيكان الثاني ظهر وعي جديد لتقدم المجتمع حسب المعنى العالمي للكنيسة، ومن خلال الحوار ظهرت وحدة فكرية في آراء المسيحيين تجاوزت أي فواصل أو حدود واكتسبت مفاهيم مثل : السلام، حقوق الإنسان والعدالة... الخ اهتماما خاصا(48). كما أن التأكيد على الممارسة وضرورة الارتباط بل التماهي بالفقراء ولّد الرغبة في المشاركة والدفاع عن قضاياهم وأحوالهم، مما قاد العديد من القساوسة والراهبات للذهاب الى الشعب بطريقة تقرب من الشعبوية الروسية في القرن التاسع عشر(49) وكل هذا يتطلب قدرا من التنظير والتقعيد الديني مما جعل اللاهوتيين يجربون الكثير من الأدوات والمناهج ويتعرضون لكثير من التأثيرات والتيارات الفكرية.

ويعرض Galilea منطلقا هاما في تحديد لاهوت التحرير الذي لا يدعى أنه يستنفد كل المهام اللاهوتية وهو مجرد تأمل في معنى التزام كل أعضاء الكنيسة بالحق والدفاع عن حقوق الإنسان وتحرير شعوبها حسب منظور تبشيري. ولكن هذه مسألة ليست مقصورة على لاهوت التحرير، لذلك السؤال: كيف نفرقه عن لاهوتيات وإيديولوجيات أخرى مماثلة؟ فهناك تأملات دينية في نفس القضايا ولكن يصعب تصنيفها كلاهوت - إذا أردنا الدقة، كما أن هناك لاهوت التحرير بمعناه المحدد والذي يتلائم مع اهتمام الكنيسة الخاص بالعقيدة والتبشير. فتأمل المسيحيين في التحرير قائم في حالات كثيرة على مستويات

(47) Rossa, op. cit., pp. : 31-2
(48) Hans Schöpfer, op. cit, p. 7
(49) Daniel H. Levine, op. cit., p. 7

إيديولوجية أو تعليمية أو سياسية ـ اجتماعية. كلا الموقفين مطلوب للمسيحين العائشين في المدينة الزمنية رغم أن التأمل الأخير قد لا يجد تجسيده في الإنجيل أو ليس معبرا عنه صراحة في العقيدة. ومن هنا يحذر من الخلط الذي يعتبر أي تأمل في التحرير، سواء لاهوتي أم لا ـ لاهوت تحرير مثل المواثيق وإعلانات المبادئ والنشرات والوثائق التي تتضمن محتوى تحريريا وتنشرها جماعة مسيحية. هذا تداخل بين مستويين، بين لاهوتيي التحرير وبين المسيحيين الذي ينظرون في قضايا اجتماعية أو سياسية مرتبطة بالتحرير، مما أضر بلاهوت التحرير الحقيقي. وبسبب هذا الخلط تعرض لاهوت التحرير للنقد بدعوى أنه يركز على البعد السياسي فقط دون تأكيد كاف على النواحي اللاهوتية والرعائية. وهذا ما ألصق بلاهوت التحرير بعض الشك والشبهة التي تصل درجة اعتباره خارجا أو غير رسمي أو حتى كلاهوت شبه سري! وحاولت النظم السياسية القائمة ومراكز القوى الرجعية ترسيخ مثل هذه الصورة المشبوهة[50].

في الواقع لم يختزل اللاهوت الى مجرد السياسة ولكن من المستحيل تجنب السياسة بالمعنى الشامل الذي يتسرب الى كل المجالات في الحياة الفردية والاجتماعية. فقد كان مدخل لاهوتيي التحرير من خلال خطاب اجتماعي تحليلي جديد انطلق من واقع الحياة البائسة في مجتمعات أمريكا اللاتينية، ومن ضرورة المعرفة التاريخية السببية لفهم ذلك الواقع. ومن أحسن التفسيرات لهذا التوجه السياسي تلك التي نجدها في كتاب Araya بعنوان ·: «إله الفقراء» حيث حاول إعطاء فهم جديد للفقر يستهله بشرح ما أسماه الجانب المدمر للفقر لأنه ضد الإرادة الإلهية فهو يخرب الخلق ويحرمهم من كرامتهم كبشر وكأبناء وبنات للرب، وكما قال خطاب IECT نقلا عن الإنجيل : «هذه ثمرة ظلم كبير تصيح للسماء مثل دم هابيل الذي قتله قابيل». ثانيا: الفقر بنائي

(50) Segundo Galilea, op. cit., p. 22

بمعنى أنه ليس طارئا أو مصادفة أو قدرا ولا نتيجة الكسل أو النقص أو قلة الحظ أر عدم التعليم. فهناك بناء شامل اقتصادي ـ ثقافي ـ اجتماعي والفقر نتيجة هذا النظام الظالم الذي صمم لمصلحة صفوة، بينما الفقراء يحرمون من ثمار عملهم ويصبحون مكشوفين لكل أشكال الاستغلال.
ثالثا: الفقر موضوع جماعي وليس للفقير خيار لأنه لا يتميز ماديا عن طبقته فلابد أن يتضامن معها، ولا يوجد اسوأ من فقير يعيش في عزلة. فلابد أن ينضوي الى تجمع ما ـ اجتماعي أو عرقي أو ثقافي أو جنسي، أي أن يكون مع الآخرين ذاتا جماعية محددة تاريخا. ومن مزايا مؤتمر CELAM في بيوبلا أنه أعطى الفقراء اسما جماعيا ملموسا. ولكن الفهم وحده لا يكفي والمطلوب هو العمل والنضال ضد الفقر المدمر والبنائي وأن يقوم بذلك الفقراء كذات جماعية، وهذا الخيار يقود حتما الى عالم السياسة.ويؤكد Araya أن كل شيء سياسي ولكن السياسة ليست كل شيء، والحقيقة الإنسانية لها دائما بعد سياسي بالمعنى الشامل والواسع. وذهب الى أبعد من ذلك حين اكتشف البعد السياسي للحب المسيحي في البحث عن الخير العام وتأسيس حق الحياة لصالح جماهير الفقراء، وحب المضطهدين ـ وهذا ما يجعل العاملين في الفكر السياسي فعالين حسب الربط بين مملكة الرب والالتزام السياسي[51]. وتترجم ممارسة الحب الآن الى عهد وميثاق لتغيير النظام الاجتماعي الذي ينتج الفقر والتهميش. كما ان حب الفقراء قد يعني المواجهة وعدوات مع طبقات أخرى، وهنا تبرز إشكالية العنف أو «حب الأعداء» أو الاختيار بين حب المصالحة وحب المصادمة.

لأن لاهوت التحرير يتميز بالتنوع وعدم النمطية لذلك من الطبيعي أن نجد بعض الأصوات التي تؤكد على الجانب السياسي، أكثر من مجرد الظاهرة العامة الموجودة بين غالبية لاهوتيي التحرير وهي سعيهم للربط بين الفعالية السياسية والاهتمام العميق بالعقيدة. ويُعتبر

(51) Victoria Araya, op. cit., pp. 22 - 24

كومبلين Comblin مثالا جيدا للتشديد على السياسي، فقد ألف العديد من الكتب وقام بمهمة محلل سياسي جاد بالذات في كتابه «الكنيسة ودولة الأمن القومي» حيث دافع عن دور الكنيسة كعنصر سياسي في مساندة المضطهدين والمحرومين وكفاحهم لبناء مجتمع عادل. وحاول الجمع بين حياة التكريس للعبادة والممارسة الثورية، واعتبر الخلاص دينيا ـ وروحيا وسياسيا. فهو سياسي لأننا نعيش في بنى استغلالية علينا أن نتحرر منها لنقيم العدل، وضرورة روحانيته تأتي من خشية أن يتحول العمل السياسي الصرف إلى اضطهاد آخر لو خلا من دافع الحب والحرية الإنسانية. هذا التشبع السياسي أصبح مطلوبا بين لاهوتي التحرير بسبب الدعم غير المحدود الذي قدمته CIA والبنتاجون للأنظمة القمعية والبنى الاجتماعية الاستغلالية التي أصبحت أكثر شراسة في اضطهاد المعارضين ومنهم عناصر نشطة من اللاهوتيين(52). ومن هنا أعطى مؤتمر بيوبلا أهمية خاصة للسياسة والالتزام السياسي للمسيحيين في مواجهة تحدي التحرير ويعني هذا بالضرورة النضال ضد القوى المعادية للتحرير. والكنيسة كأداة لتحقيق الخير العام الشامل لابد أن تظهر على مسرح السياسة.

المقابلة الموازية بين الدين والسياسة أو تسيس الدين لوصف وضع الكنيسة في قلب تطورات أمريكا اللاتينية ليست دقيقة وتعتم الحقيقة كثيرا لصعوبة الفصل بينهما مع وجود كنيسة نشطة وملتزمة أو واقعية. بالفعل قد تكون للدين مصالحه الخاصة وقيمه وارتباطاته وحتى منطقه الخاص، ويتجلى في مجموعات تنظم نفسها وأهدافها بطريقة محددة تختلف عن السياسي. ولكن هناك علاقة جدلية بين الدين والسياسة مع احترام استقلالية وصلاحية كل واحد، وكلاهما يتوجه الى نفس الجماهير المشتركة. يرى بعض الباحثين أن الفرضية القائلة بعلاقة عكسية بين زيادة التغيير الاجتماعي والتحديث، وازدهار العلمانية

(52) Ferm, op. cit., p. 45

وتدهور الانتماء الديني، ليست صحيحة تماما. فقد ظهرت حيوية جديدة وتفاعلات ضمن الدين (الأديان) تتجه نحو تركيب وتوفيق بين الدين والسياسة تجاه الأحوال الواقعية المتغيرة. وللمسألة وجه آخر إذ يعتقد محللون أن النشاط المتزايد للمؤسسات والمنظمات الدينية مصحوب بضعف عام في أوضاع الدين وتحاول المنظمات الدينية في أغلب الأحوال المساعدة في حل قضايا ذات حساسية وخارج الإطار المباشر للدين مثل التنمية والسلام والنضال ضد الامبريالية والرأسمالية وغيرها من مشكلات الحياة اليومية والشخصية. ومن المهم عدم تطبيق نفس المنهج في دراسة الدين والسياسة كذلك ضرورة الفصل بين الديني والسياسي الصرف، وكما يقول مشيدلوف في هذه النقطة: «من الأهمية بمكان عدم إبدال التصنيفات السياسية بالتصنيفات الإيديولوجية، وعدم تجاهل التباين بين المظهر الديني الإيديولوجي للحركة وبين مصالح المؤمنين التي يحددها وضعهم الاجتماعي - السياسي»[54].

ويقدم ليفين (Levine) منظورا مغايرا يُرجع العلاقة بين الدين والسياسة في أمريكا اللاتينية الى إشكالية الديمقراطية والدمقرطة Democratization. فالديمقراطية تعني تأسيس وتقنين ومساندة وجود مؤسسات حرة تعددية ومفتوحة نسبيا، بينما الدمقرطة تخاطب خلق عدالة ومشاركة أكبر ضمن المؤسسات الرئيسية ومنها الكنيسة. مهمة الديمقراطية أسهل لأنها تدور حول عمل القادة الدينيين على تطوير حقوق الإنسان والحريات السياسية والحد الأدنى لأفكار العدالة والحق والمساواة. أما الدمقرطة فأصعب كثيرا لأنها تدعو صفوة الكنيسة وكل أفرادها لتقنين مفاهيم العدالة وتطبيق نماذج جديدة للسيطرة الديمقراطية في قلب التراتيبية hierarchy والمؤسسات التسلطية، وتعني الدمقرطة بناء فضاءات والحفاظ عليها ضمن هذه المؤسسات، حيث يمكن ممارسة

(53) Daniel H. Levine, op., cit., p. 16

(54) مشيدلوف، سبق ذكره، ص. : 5 وص. : 20.

الديمقراطية ورعايتها والتعبير عنها في الحياة اليومية. ويرى أنه يعبر عن هذا التقاطع بين الديمقراطية والدمقرطة في علاقة الكنيسة بالشعب أي الثقافة الشعبية، الدين الشعبي، الطبقات الشعبية، التنظيمات الشعبية من كل نوع. ويحاول تحديد الفضاءات الاجتماعية المختلفة التي يتلاقى فيها هاتان المجالان (أي الديمقراطية والدمقرطة) ويعطي ثلاثة مستويات للحقيقة في هذا الصدد مثل علاقة المؤسسات (الدولة والكنيسة)، مستوى توضيح الايديولوجيات والمعايير والقيم التي تعطي أرضية شرعية لبنى وسياسات وسلوكيات محددة، ثم مجال خلق تنظيمات وتطوير أنماط متسعة ومنتظمة للفعل والتوقعات. لذلك يتسع الدين أكثر من التنظيمات والممارسات أو الطقوس الكنسية ليصل الى ميدان السياسة ويبحث بالتحديد عن علاقة السلطة أو القوة والعدالة في أي كيان منظم مما يثير أسئلة الشرعية على كل المستويات : ما الذي يجعل أي نشاط يبدو طيبا ومقبولا؟ ما الذي يدعو أفراد مجموعة ومواطنين الى الطاعة؟ ما الذي يعطي السلطة للقوة؟[55].

وحاول لاهوتيو التحرير باستمرار نفي غلبة الجانب السياسي الاختزالي والمباشر كأساس يقوم عليه خطاب لاهوت التحرير، مع التأكيد علي التحليل الاجتماعي الذي يوصل حتما الى السياسة وضرورة العمل السياسي النشط الذي يصل إلى درجة مشاركة الفقراء في النضال الثوري فعليا. ويقر لاهوت التحرير - دون تردد - باعتماده على العلوم الاجتماعية بل بامتزاجه بهذه العلوم حتى أن بعض رواده مثل Clodovis Boff يتساءل هل ما لديهم هو اجتماعية اللاهوت أم لاهوت الاجتماع[56] أو يصفه بالاجتماعويه Sociologism بالمعنى القدحي الذي يسلب البعد اللاهوتي ولا يدرجه تماما في علم الاجتماع. ولكن مثل هذه التهمة تُدفع بأن اللاهوت استعمل دائما أدوات معارف أخرى لإثبات علميته

(55) Daniel H. Levine, op. cit, pp. : 236-7

(56) Rossa, op. cit., pp. 154-5

ويحكم ذلك الفترة التاريخية وأي العلوم أو المعارف أكثر تأثيرا وانتشارا خلالها بالإضافة لحاجة اللاهوت نفسه. ففي الماضي استعان بالفلسفة التي كانت علم العلوم خلال ذلك الوقت كما أن ميل اللاهوت للجدل والإقناع والدفاع عن مقولاته استوجب الاستعانة بالفلسفة دون أن يتهم باختزال مضمون العقيدة الى مجرد فلسفة بل كان اللاهوت تأملا بوسائل فلسفية. ونفس الشيء ينطبق على العلوم الاجتماعية بل هذا أمر طبيعي في أمريكا اللاتينية لأن مجال اللاهوت هو الإنسان المحروم من إنسانيته وهذا الحرمان سببه اجتماعي وليس فلسفيا، ومن هنا ضرورة الحوار بين لاهوت التحرير والعلوم الاجتماعية[57]. كذلك يتوجه لاهوت التحرير بخطابه الى جمهور من الفقراء البسطاء وليس الى صفوة ومتخصصين.

وقد ظهر الاهتمام بالتحليل الاجتماعي منذ مؤتمر مجلس الفاتيكان الثاني والذي اعتبر بداية هامة لقبول حتمية التغيير في التنظيم الاجتماعي ولذلك ترددت آراء حول التحديث والتنمية ولم يعد الفقر والبؤس يرجع الى أسباب طبيعية أو ما ورائية ولكن لأسباب اجتماعية أو بشرية، واستعملت المصطلحات الاجتماعية في وصف الفقر. نسبية النظرة الاجتماعية في التحليل هو السبب الأساسي لوجود تيارات واتجاهات عديدة وذلك ببساطة لاختلاف الكيفية التي يحلل بها واقع المضطهدين وعلى أي عنصر تحليلي أو مفهوم يركز الباحث؟ يري دارسون أن بعض لاهوتيي التحرير أعطوا اعتبارا أكبر للروح الثقافية للشعب الأمريكي اللاتيني (أو الشعوب) ولعمليته التاريخية أي سيرورة علاقة الاضطهاد / التحرير منذ الغزو الإسباني بالإضافة لدور تدين الشعب كعامل مهم في التحرير، وهذا الاتجاه يقوم على التفسير اللاهوتي لفكرة الشعب دون أن يتجاوز دينامية الكتابات والحركات الشعبية في أمريكا اللاتينية. هناك لاهوتيون آخرون يضعون اعتبارا

(57) Segundo Galilea, op. cit, pp. 25-6.

أكبر للعامل الاقتصادي والصراع الطبقي وفكرة الطبقات عموما ويقتربون من الإيديولوجيات التي قد تعارض العقيدة المسيحية (الماركسية مثلا) لذلك تتعرض لنقد متزايد ولكن الاتجاه الغالب في لاهوت التحرير تكاملي يحاول الإفادة من أدوات ومناهج قد تبدو متباعدة أو حتى متناقضة ولكن الغاية هي فهم الواقع ومحاولة تغييره مع الالتزام بالمضطهدين ورفع وعيهم وتنظيمهم وتمليكهم مستقبلهم وإرادتهم على الفعل(58).

أجمعت مؤتمرات ولقاءات لاهوتيي التحرير - كما اتضح من العرض السابق - على أهمية انطلاق التحليل من ظاهرة الفقر والبؤس باعتبارها معاناة مهينة ومدمرة للإنسان. ويرى بوف أن من لا يفهم هذه الحقيقة المشينة يعجز عن فهم خطاب لاهوت التحرير، ويعتقد أن جذور هذه الخبرة تظهر على مستويين، أولا كيف تظهر لأعيننا من الوهلة الأولى أي مستوى شعوري ثانيا كيف تتبدى في اواليات (ميكنزمات) بنائية تنكشف للرؤية بالتحليل العلمي أو مستوى تحليلي. هذه طريقة لإعادة عمل الخبرة الواحدة بتناولين الأول قدسي لأنه يعمل مع الإشارات والعلامات التي يتجلي من خلالها الفقر والثاني تحليلي - اجتماعي لأنه يعمل مع البنى التي ترتكز عليها هذه الإشارات. يتمفصل الجانب القدسي للاهوت التحرير في عمليات شعور وممارسة متكاملة : أولها إدراك البؤس (الشعور)، والذي له وجهان: الأول الخوف الذي يسببه الجوع والأمراض المزمنة، الأمية والظلم والوجه الآخر الأمل في التحرير والمشاركة والتواصل. وهنا نصطدم بالتقسيم العميق بين الأغنياء والفقراء والمؤلم أن كلا منهما يدعي الإيمان بالعقيدة المسيحية. ينتج عن ذلك التذمر الأخلاقي - الديني أو الاحتجاج وهذا أول موقف للعقيدة المسيحية تجاه تلك الحقيقة وهذا ما أعلنته وثيقة بيوبلا الختامية حين اعتبرت الفجوة بين الأغنياء والفقراء فضيحة تتناقض مع الوجود

(58) Ibid, pp. 31-2

المسيحي، وأن ترف الأقلية إساءة لمعذبي الأرض من الأغلبية العظمى وهذا ضد إرادة الخالق وضد الشرف المستحق له. وأخيرا يأتي التضامن في الممارسة من خلال المساعدة أو الفعل. فوعي البؤس والاحتجاج ضده يحركان ضمير المسيحي نحو الفعل. ورغم أن الكنيسة اهتمت بطريقة أو أخرى بالفقراء، إلا أن هذا الاهتمام تحول في العقدين الأخيرين وباستمرار الأوضاع، الى ضمير جمعي حيث تحاول الكنيسة الاستفادة من قدرات الفقراء والاشتراك في نضالاتهم والمساعدة في تكوين التجمعات القاعدية الحية ذات البعد الاجتماعي والتحرري.

ويقسم Boff & Boff تطور لاهوت التحرير الى المراحل التالية :

1 - **المرحلة التأسيسية** : والتي وضعت فيها الأسس بواسطة الذين قاموا بتحديد الخطوط العامة للطريقة التي يفعل بها هذا اللاهوت ومن أهم مصادرها كتابات غويتيرز (Gutierrez) وأسماء أخرى مثلSegundo وAssmann وغيرهم من الذين وضعوا أصول ربط اللاهوت بالقضايا الاجتماعية وفتحوا أفق اللاهوت كله على جوانب جديدة.

2 - **مرحلة البناء** : تقدمت نحو إعطاء اللاهوت محتوى تعليميا منظما ليلبي الحاجات الملحة للحياة الكنسية بالذات الروحية، المسيحوية والاكليركية، وظهرت مطبوعات عديدة في هذا المجال.

3 - **مرحلة الاستقرار** : بعد تقدم التأمل والنظر ظهرت ضرورة الوضوح المعرفي والربط بين النظرية والممارسة. فلابد من تجنب التكرار والغموض في اللغة والمستويات حين نعبر عن موضوعات الخبرة الروحية، حيث ينتقل المرء من المستوى التحليلي مرحلة «يرى» الى مرحلة «يحكم» أو «يقيم» اللاهوتية ثم مرحلة «يفعل» الرعائية. وقد أصبح مزيد من اللاهوتيين رعائيين أو وسطاء مناضلين لإلهام الجماهير حياة الكنيسة. وصار عاديا أن ترى اللاهوتيين يعودون بعد نقاشات

Leonardo Boff : - Salvation in Liberation : The Theological Meaning (59) of Socio-historical - Liberation, in Rossa, op.cit. , pp. 108-9

طويلة من المؤتمرات والندوات الى قواعدهم ليندمجوا في قضايا التعليم الديني والنقابات وتنظيم المجتمع.

4 ـ المرحلة الرسمية (الشكلية) : إعادة النظر من أجل الوصول بوضوح الى الأبعاد الاجتماعية والتحررية من مصادرها أي التقاليد أو الرؤيا. وهذه ليست عملية اختزال[60].

رغم أن السؤال الذي يواجه الجميع يبحث عن أسباب الاضطهاد والاستغلال إلا أن هناك مستويات متباينة، لذلك يقسم البعض لاهوتي التحرير الى ثلاثة فئات : المستوى الأعلى أو الرسمي والقاعدي وبينهما مستوى وسيط من القساوسة والكهنة والراهبات يمثلون جسرا بين فكر «المهنيين» أو الصفوة والقاعدة. من ناحية أخرى يعدد باحثون ثلاث طرق لتحليل الفقر لا تتطابق بالضرورة مع تقسيم الفئات السابقة. حسب Boff & Boff نجد التفسير الأمبريقي ينطلق من حقيقة وجود الفقر ولكن يصل الى إدراك ساذج بإرجاعه إلى الكسل أو الجهل والسوء البشري أي باعتباره رذيلة. لذلك فالحل هو تقديم المساعدة، ويعامل الفقراء كموضوعات للشفقة. الثاني هو الوظيفي، ويفسرالفقر بأنه التخلف أو التأخر الاقتصادي ويعول على المعونات الأجنبية في تحقيق «التقدم» والنمو. والأثر الليبرالي البورجوازي واضح في هذا التناول، كما أنه إصلاحي في منظوره الاجتماعي ـ السياسي وليس للفقراء دور في تحقيق التقدم. ورغم أنه يفهم الفقر كظاهرة جماعية ولكن يهمل الجانب الصراعي في البنى المجتمعية. وأخيرا التفسير البنائي الجدلي الذي يربط الفقر بالاضطهاد، ويرى أنه نتاج تنظيم اقتصادي للمجتمع، يُستغل فيه البعض مثل العمال، ويُستبعد آخرون من العملية الإنتاجية مثل العاطلين وشبه العاطلين والمهمشين. هذا المدخل لا يقف عند الوعي النقدي بل يصل إلى التحرير والثورة.[61]

Boff and Boff, op cit, pp. 70-73. (60)

Ibid, pp. 25-26. (61)

ينبه لاهوتيو التحرير إلى فرق هام بينهم وبين التيارات والمدارس التي تشاركهم نفس الأدوات ومناهج التحليل. فرغم أهمية المدخل البنائي ـ الاجتماعي ـ الجدلي في الوصول إلى فهم نقدي لواقع الفقراء والمضطهدين. فقد تكون صرامته الأكاديمية هي جانب قصوره لأنه رغم إمكانية إمساكه بالبناء الأساسي والشامل للاضطهاد، لا يهتم بالظلال والإيحاءات التي لا تفهم الا بالمعايشة اليومية والتجربة. فالعمل المُستغَل مثلا عند الاقتصادي مجرد إحصائيات وهذه نصف حقيقة لأنه في الواقع والحكمة الشعبية يعني دراما الألم والكرامة والأمن والاستغلال والإنهاك والحياة... الخ، وهكذا الأرض والتعاون وغيرها من المفاهيم. لذلك لاهوتيو التحرير في احتكاكهم بالفقراء لا يكتفون بالتحليل الاجتماعي ولكن يحاولون الإمساك بالتفسير الغني الكامل عند الفقراء عن عالمهم ويربطون المنهج التحليلي ـ الاجتماعي بالفهم الذي لا ينفصم عن الحكمة الشعبية.[62] ودون أن تفقد هذه المنهجية مادتها المحددة أي الواقعية أو التحليلية، فقد توسع معان مثل الفقر إلى ما لا حد وذلك بفتحها على اللانهائي. وبهذه الطريقة ـ منظورا لهم من موقع العقيدة ورسالة الكنيسة ـ فالفقراء ليسوا مجرد بشر محتاجين ومضطهدين اجتماعيا بل ينظر لهم في نفس الوقت كفواعل للتاريخ. هم كل هذا وأكثر، فهم أيضا حملة إمكانية تبشيرية ومدعون لحياة أبدية.[63] هذا هو الفرق الدقيق بين لاهوت التحرير والماركسية أو علم الاجتماع أو السياسة. ويتساءل لاهوتيو التحرير هل نريد تفسير العالم اجتماعيا فقط أم يضاف إلى ذلك تفسيرا لاهوتيا ودينيا؟

ظهرت محاولات عديدة لتصنيف لاهوت التحرير إلى تيارات حسب أهم المقولات والمركزات، وفي هذا السياق نستفيد من محاولة Schöpfer باعتبارها الأكثر شمولا من بين المادة المتوفرة لدينا، ولأنها

(62) Ibid, p. 30

(63) Ibid, p. 31

حاولت تجميع الدراسات التصنيفية السابقة له. ويبدأ بمقالة Frieling التي تحدث فيها عن ثلاثة تيارات في لاهوت التحرير. الأول أسماه الاجتماعي - الشعبوي الذي يقوم على نوع من الاشتراكية - الوطنية وعالمية التكامل كقوة موازية للدول الصناعية المهيمنة مع توجهات قومية، ديمقراطية، لاتين أمريكية، إنسانية، مسيحية ونقدية. هذا ما نجده في نصوص المؤتمر الديني البيروفاني والمربى فريري و Platz ويدعو لذلك Galilea و Vidales . والثاني التيار الماركسي والذي يرجع أصحابه كل تخلف وتبعية القارة إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي، ويستفيد هذا التيار من الأدوات الماركسية في بحث الإشكالية الاجتماعية عامة. ويتوق أفراده إلى ثورة اشتراكية بملامح دولية ومواقف استراتيجية أي تضامن أممي مبدئي، ويمثلها Assmann و Guitierrez لحد ما، ومجموعة «مسيحيون من أجل الاشتراكية»، وبعض تجمعات قساوسة أخرى : والتيار الثالث تبشيري يرى أن سبب التخلف لا يعود إلى نظرية التبعية فقط، ويظهر فيه الحديث عن التبشير أكثر من الممارسة ويدعو للنبوة بين المسيحيين والكفاح ضد أي ظلم فردي أوجماعي. ويقف متشككا في خيارات الأحزاب السياسية ويقدم برامج واستراتيجيات باهتة وغير ملهمة، وهذا الخط منتشر لحد ما بين فئات متوسطة القدرات.[64]

وتراوحت التصنيفات ما بين الفهم الانجيلي للتحرير مع اعتبار المحتوى الغني تاريخيا واجتماعيا ورؤيويا لواقع أمريكا اللاتينية، وبين التيار الذي يركز على الروح الثقافية للشعب الامريكي اللاتيني، واتجاه يركز على الاقتصاد والصراع الطبقي والايديولوجيا، وتيار آخر ماركسي لحد يبعده عن الاكليريكي ويعتبره البعض ايديولوجيا التحرير وليس لاهوت التحرير. ويعتقد أنه لم ينجح أي تيار في أن يعتبر نفسه فارضا لتأويل موحد أو مميز، على العكس يستمرالتعدد ويغيب

(64) Hans Schöpfer, op. cit., p. 103.

المصطلح الواحد وتنعدم نقاط الانطلاق المتطابقة، يتفق الجميع أنه في المنطوق والمسكوت عنه في جوهر الدين الشعبي قد توجد عناصر مهمة يتوجب تضمينها بهدف تنشئة جماعة أو حتى شعب، وقد يرى آخرون الجوانب المغرِّبة أو المتخلفة في بعض المظاهر والممارسات الشعبية، وقد تبرز جوانب قوة أي صورة السلوك الاجتماعي الإيجابي في التقوى والتمسك الديني الشعبي. وفي الأساس ضرورة الفصل بين الخاطئ والصحيح والتخلص من سلبيات التراث.(65)

(65) Ibid, pp. : 104-7.

الفصل الثاني

التيارات والاتجاهات الأساسية في فكر لاهوت التحرير

تجلى التعبير عن الدور الجديد للكنيسة في علاقتها بالمجتمع وانحيازها وأحيانا تماهيها مع الفقراء، في مقاربات وتناولات فكرية عديدة مع استمرار بؤرة اهتمامهم الواحدة ، وهي كيفية مقاومة الاستغلال والتخلف ضمن أسس العقيدة المسيحية؟ ويأتي الاختلاف حول أي جانب يكون تركيز التحليل والحلول، هل يكون أكثر على الظروف الاجتماعية - الاقتصادية أم على مقتضيات وتأويلات العقيدة والإيمان؟. رغم أن المصدر واحد هو الانجيل أو حياة المسيح ولكن تعددت التيارات وكما قال البعض : كأننا نرى انعكاس وجوهنا في بئر عميق، أو حسب كارل كاوتسكي كل شخص يعرض من المسيح ليس ما علمه ولكن ما يتمنى أن يكون قد علمه ومن هنا حاول تفسير مؤسس المسيحية كشيوعي بدائي شبه أسطوري[1]. لذلك كان كل مفكر أو مؤلف يقدم لاهوت تحريره الخاص حسب شروط تكوينه بجوانبه المتعددة وحسب انعكاس الظروف على وعيه وحسب الظروف الموضوعية نفسها. ويواجه الباحث

Sames Bentley: Betwenn Marx and Christ. Verso, London, 1982, p. 4. (1)

في هذا الموضوع بتفرعات عديدة تعقد عملية تصنيف تيارات واتجاهات لاهوت التحرير وقد تجعلها غير دقيقة تماما بسبب التداخل ولكن في النهاية نعتمد على بروز فكرة محورية متكررة أو مؤكدة من خلال نصوص الكاتب أو المفكر. قد نحاول في الصفحات التالية تتبع التقسيمات السابقة وفقا لمدارس واتجاهات أساسية مع تعريفات لشخصيات ذات إسهامات متميزة مثل بوف وغوتييرز وآسمان وغيرهم؛ كذلك عرض الاختلافات الاقليمية أي لاهوت تحرير آسيوي أو إفريقي بالإضافة لأثر الماركسية كإيديولوجية لونت كثيرا في الاتجاهات وجذبت العديد من المفكرين بمفاهيمها القابلة للتطبيق في مجتمعات أمريكا اللاتينية والعالم الثالث مع ضرورة تحويرها حسب مجال لاهوتي.

يهدف هذا الجزء الى تعريف أشمل لمقولات لاهوت التحرير والتي مر ذكر بعضها في الجزء السابق، وتناولها بإسهاب أكثر ومناقشة بعض نواقصها، وتقديم بعض الرواد والأسماء الشهيرة في الحركة. وندرج كل ذلك في تيارات واسعة قد لا تكون صارمة بمعنى أنه قد تفيض بعض الأفكار والمفاهيم على حدود التقسيم، ولكن خشية الكثرة المضيعة لمضامين الأفكار نصنفها معاً بحكم علاقة ما قد تبدو بعيدة أحيانا.

1 . الاتجاه التحليلي ـ الاجتماعي ـ الشعبوي :

يمكن أن يشتمل هذا الاتجاه على جوانب تاريخية أو تاريخية ـ ثقافية تستلهم الروح الثقافية للشعب الأمريكي اللاتيني خلال تاريخه أو الممارسة التاريخية للشعوب. ويرى هذا الاتجاه أن الشعب مقولة ثقافية – تاريخيةلذلك قد لا يهتم أحيانا بالطبقات الاجتماعية ويرى الصراع بين صفوة تملك السلطة وشعب مضطهد وليس صراعا بين البروليتاريا والبورجوازية كما تقول الماركسية. لهذا يُقَيّم إيجابيا العقلية الشعبية والتدين الشعبي ويعطي الوحدة الوطنية أفضلية في الكفاح بدلا عن

التناقضات الطبقية[2] هذا التيار يدعو الى العودة الى القيم الأساسية «الطبيعية» الموجودة بين الناس البسطاء والتي تظهر في حالات ومواقف عديدة. ففي حالة الحاجة أو الأزمات مثلا تبرز قوة غيرية ووطنية كانت مجهولة عند بسطاء المواطنين المسيحيين قبل ذلك يمكن أن تنظم وتظهر التضحية بصورة رائعة، لذلك لابد من الاستفادة من القيم الأخلاقية والاجتماعية الكامنة وتأسيس هذه الخبرات الإيجابية الخفية وهذا ممكن من خلال رعائية ملتزمة تستنبط وعي الشعب أو ما يسمى وعي شعب إلهي[3]. هذا فكر قريب من التراثيين الجدد الإسلاميين، مع اختلاف لغة الخطاب. يتميز هذا الاتجاه بالتركيز علي التحليل الاجتماعي المتماسك بسبب واقع أمريكا اللاتينية المزري والعاري في عنفه واستغلاليته من قبل الأنظمة الدكتاتورية التابعة.

ورغم صعوبة وخطأ إرجاع نشأة وانتشار لاهوت التحرير الى شخصيات معينة، إلا أن هناك بعض الأسماء المؤثرة بمساهمتها الفكرية ومن هؤلاء Leonardo Boff و Clodovis Boff وقدم الاثنان مجموعة من الدراسات والمقالات عن لاهوت التحرير ولكن Leonardo أكثر أصالة وعمقا، فقد دعا الى ما أسماه مسيحوية Christo logy أو علم مسيحية للاهوت تحرير أمريكا اللاتينية، ووضع عددا من المعايير لبناء علم مسيحية مناسب منها أن تركز مسيحية أمريكا اللاتينية القومية على الحاجة الانسانية أكثر من البناء الاكليركي الوثوقي (الدوغمائي)، وأن يكون توجهها للمستقبل، متسائلة ماذا يمكن أن يفعله المسيح للمضطهدين؟ وأن تكون مفتوحة للحوار مع العالم وليس لتثبيت أمر الواقع الديني، وتكون أسس دعوتها في مسيح يطلب منّا تصحيح أفعالنا أكثر من تصحيح عقيدتنا، ومن المهم الاهتمام بالبعد الاجتماعي والتركيز عليه لإسماع صوت المضطهدين. ويرى أنه عند تطبيق هذه المعايير بالذات الثلاثة الأخيرة تكون صورة المسيح هي مثال المحرر

(2) Hans Schöpfer, op. cit., p. 106.

(3) Ibid, p. III

للظروف الإنسانية والمدافع عن حب جذري لا يعرف تفرقة بين بنى الإنسان ويعكس كل ما هو أصيل في الإنسان المفتوح تماما على الرب والذي يحضنا على معارضة المضطهدين كما فعل المسيح في زمانه. ويقول ليوناردو بأن المسيح لم يكن يهدف الى إنشاء كنيسة جديدة ولكن كان يريد توضيح الصفات المسيطرة في الإنسان الكامل ويؤكد بأن المسيحين ليسوا هم الطيبين والصادقين والعادلين ولكن كل الصادقين والطيبين والعادلين هم المسيحيون. وقد يكون العنف ـ في نظره ضروريا من أجل التحرير الاجتماعي ـ السياسي، ولكن المسيحيين لن يبدأوا العنف بل سيلجأون اليه حين يجبرهم المضطهدون. ويعقد مقارنة بين أوضاع أمريكا اللاتينية وزمن المسيح[4]. أما Clodovis فقد اهتم بالعلاقة بين مملكة الله والتحرير أو بين الخلاص والتحرير أي جمع بين الخطاب اللاهوتي الديني والخطاب الاجتماعي التحليلي.

يستعرض الكاتبان في مؤلفهم بعنوان : «تقديم لاهوت التحرير» ـ والذي استشهدنا ببعض نصوصه ومعلوماته في الفصل الأول ـ الكثير من أفكارهم الأساسية وتصوراتهم للاهوت التحرير. لن نعيد ذكر تلك المساهمات التي أضافها بوف وبوف وذكرت ضمن الفصل التعريفي، ولكن نتناولهم كممثلين للمدخل التاريخي ـ البنائي، ينطلقون من أن الفقر ظاهرة جماعية وكذلك صراعية ويمكن التغلب عليها باستبدال النظام الاجتماعي القائم بنظام بديل والمخرج هو الثورة. وهنا تبرز أسئلة متوقعة : عندما نتحدث عن الفقراء والمضطهدين كيف نستطيع تجنب أن نكون على صلة أو اتصال بالمجموعات الماركسية (على المستوى العملي) وبالنظرية الماركسية (على مستوى أكاديمي)؟ وهذا واضح في ضرورة نهوض الفقراء وفي استعمال مصطلحات مثل الجدلية أو التفسير البنائي والتاريخي لظاهرة الفقر الاقتصادي ـ الاجتماعي. ويجيب المؤلفان بأنه في لاهوت التحرير لا تعالج الماركسية في حد ذاتها ولكن

(4) Deane W. Ferm, op. cit., pp. 30-1

من ناحية علاقتها بالفقر. وبسبب التزام لاهوتيي التحرير جانب الفقراء، فهم يسألون ماركس: «ماذا تعطينا عن فهم الفقر وإمكانية التغلب عليه؟» ومن هنا يحاكم الماركسيون حسب الموقف من الفقراء وقضيتهم وليس العكس[5]. ومن هنا يتعامل لاهوتيو التحرير مع الماركسية كأداة دون أي تقديس وليسو ملزمين بمصطلحاتها رغم أن لاهوت التحرير أخذ مؤشرات منهجية أثبتت أنها مثمرة في فهم عالم المضطهدين مثل: أهمية العوامل الاقتصادية والاهتمام بالصراع الطبقي وقوة تأثير الإيديولوجيا ومنها الدينية. ويقف لاهوت التحرير - حسب بوف - موقفا نقديا من الماركسية، استمرارا لخط مؤتمر بيوبلا القائل «ماركس رفيق طريق ولكن ليس بأي طريقة القائد، لأن إنجيل متى يقول للمسيحين لديكم معلم واحد هو المسيح". لذلك لا تغري مادية الماركسية لاهوت التحرير الذي يختلف في توسيع مفهوم الفقراء ليشمل السود والسكان المحليين والنساء مثلا. ويطالب المؤلفان بالخروج عن مفهوم الطبقوية Classist الذي ينحصر في الفقر الاقتصادي - الاجتماعي ويهمل مستويات أخرى للاضطهاد العرقي والاثني والجنسي مثلا رغم أنها ثانوية أحيانا لأن الصراع الطبقي هو التناقض الأساسي لأن هذه المجموعات ذات مصالح متناقضة لا تقبل الحل الوسط أو المساومة.[7]

يجيب المؤلفان على السؤال المكمل وهو: كيف نرى عملية الاضطهاد / التحرير على ضوء العقيدة؟ أو ما هي كلمة الله عن المضطهدين؟ ويذهب لاهوتيو التحرير إلى النص حاملين كل ثقل المشكلات وآحزان وآمال الفقراء يبحثون عن النور والإلهام في الكلمة الإلهية. هذه طريقة جديدة في قراءة الإنجيل، أي تأويل التحرير الذي يقرأ كل الأنجيل من موقع المضطهدين وككتاب للحياة. وهنا يظهر أهم موضوع في لاهوت التحرير، أي الطريقة الجديدة لقراءة الإنجيل التي

(5) Boff and Boff, op. cit., pp. : 27-8

(6) Ibid, p. 28

(7) Ibid., p. 29

تسمى «الدائرة التأويلية» أو الميل المتبادل بين الكلمة والفقراء ويقصد بذلك التفسير المستمر لكلمة الرب حسب كل حقيقة جديدة. ولكن مع التأكيد على أن الاسترشاد في هذا الجدل يعود إلى سيادة كلمة الله و التي يجب أن تحتفظ بأولوية القيمة وليس بالضرورة المنهج.

تتميز إعادة القراءة من موقع الفقراء وتحريرهم بخصائص معينة. فهي تأويلات تفضل التطبيق على التفسير أو الناحية العملية في النص. يسعى التأويل التحريري لاكتشاف وتنشيط القدرة التحويلية للنصوص الانجيلية، والبحث عن تفسير يقود إلى التغيير الضروري (التحول) والتغيير في التاريخ (الثورة). وهذه ليست قراءة من مفاهيم إيديولوجية مسبقة، فالدين الإنجيلي - حسب المؤلفين - مفتوح وديناميي بسبب طابعه الرسالي والقيامي. وستركز القراءة اللاهوتية - السياسية على السياق الاجتماعي للرسالة بقصد الوصول إلى ترجمة ملائمة (تأويل). وبالتأكيد ليست حرفية للنص تؤسسه في الواقع دون اختزالية. ويهدف هذا إلى الوصول للاهوت تحرير يعي بأنه جديد لارتباطه بالفترة التاريخية الحاضرة ويخاطب جماهير كبيرة من المسيحيين وغير المسيحيين في العالم الثالث،. وفي نفس الوقت لا يبتعد عن الصلة المستمرة مع التقاليد الحية لعقيدة الكنيسة المسيحية، وهذه مهمة إبداعية تتطلب قدرة على معالجة أسئلة جديدة في واقع مختلفة يتسم بالاضطهاد.[8]

يبرز المؤلفان موضع الاختلاف بين لاهوت التحرير وغيره من أشكال اللاهوت بأنه «تأملي عملي» ينطلق من الفعل ويقود إلى الفعل ولكنها رحلة مشبعة ومرتبطة بالعقيدة. يبدأ من تحليل حقيقة أوضاع المضطهدين مرورا بكلمة الله ليصل أخيرا إلى فعل ملموس، ومن هنا توقه ليكون مقاتلا وملتزما ومحررا، هذا اللاهوت يقود إلى نتائج عملية، لأن في حاضرنا، وفي عالم المعذبين في الأرض، الشكل الحقيقي

(8) Ibid., p. 32-38

للعقيدة هو «الحب السياسي» أو الصدقة الكبرى». لأنه بين فقراء وبؤساء العالم الثالث ليست العقيدة سياسية أيضا بل هي فوق كل شيء سياسية، ولكن لا تختزل العقيدة للفعل فقط، فلاهوت التحرير يقود إلى المعبد والتأمل ويرجع بنا مرة أخرى إلى ممارسة التاريخ مسلحين بقوة إلهية، وهكذا يقود لاهوت التحرير إلى الفعل، والفعل إلى العدالة، العمل للحب، والتحول، تجديد الكنيسة وتحويل المجتمع.(9) ويصل Boff إلى هذا الاستنتاج الذي يلخص لاهوت التحرير في هذا التيار التوفيقي.

يتفق Jon Sobrino مع ليوناردو بوف في مسألة ضرورة تطوير علم مسيحي يتناسب مع ظروف أمريكا اللاتينية، وكانت هذه هي القضية الأساسية في كتابه : «المسيحوية في مفترق الطرق: مقاربة لاتين أمريكية». وقد توصل مثل ليوناردو الى وجود تشابهات بين الوضع اللاتين أمريكي الراهن وزمن ظهور المسيح. جعل سوبرينو من السلفادور موطنا له بعد قدومه من الباسك عام 1957 وعاش في قلب كنيسة مضطهدة باستمرار وشهيدة مما أجبره على طرح أسئلة جديدة جذرية لكن يوسع ويعمق رؤية لاهوتية غنية كان أهم منطلقاتها تطوير موضوع التاريخ الآخر أو السفلى. ورأي البداية في مصاحبة التاريخ أو مجانبته أي تكون الى جانبه وبالذات التاريخ الآخر. ويقصد بذلك الارتكاز على الأحداث الفعلية لحيوات الجماهير المضطهدة وحياة المسيح الذي تجذر، نفسه، في التاريخ المحدد. ونقد النظرة التقليدية لطبيعة المسيح التي تخلو من المقاربة التاريخية والارتباط بالكادحين والبسطاء. ويسميها مسيحويات التنازلية Christologies of descent لأنها تحاول أن تفرض على أي وضع ثقافي مشروع مجرد وجاهز للخلاص. وبدأت هذه الأفكار الكلاسيكية في رأية - مع الادعاء الوثوقي (الدوغمائي) بأن

(9) Ibid., p. 39

(10) Jon Sobrino : Christology at the Crossroads : A Latin American Approach. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1978.

الله أصبح إنسانا في المسيح وأستمر في تعميم التعبير عن آثار هذا الفعل الإلهي علي كل الجنس البشري. لذلك تبدو هذه المسيحويات مغتربة تاريخيا وعرضة للاستغلال الموظف وينقصها الارتباط بالإنسان الفعلي(11).

يرى أن اللاهوت غائي يبدأ وينتهي بالرب وهذه العودة ليست عقيمة ولكنها فعالة. ومن هنا يتبنى لاهوت سوبرينو مصطلح : «الشعب المصلوب» لأن سر وحقيقة الرب هي في الوقوف الي جانب هؤلاء الفقراء.فالله ليست كلمة مجردة متعالية بعيدة بل العكس هو مصدر كل الحياة والعدل والحب والحقيقة والأفق المطلق الذي يصله كل ذلك. وهو الذي يطلب منا أن نعيش حيواتنا بطريقة جديدة بالإنسان ونتخلص باستمرار مما يقلل إنسانيتنا. ويتساءل : هل يسهم الرب فعلا في حل مشكلات التاريخ الملموسة؟ هل الخطاب عن الرب في زماننا وفي سيرورة التحرير صالح لكل شيء؟ يجيب بأن الخطاب عن الرب صالح للاشيء في جانب وصالح لكل شيء من جانب آخر. يقصد بأن الخطاب عن الرب لا يضيف شيئا كأداة للتحليل وليس وصفة ملموسة لتخطيط الاقتصاد الوطني أو تنظيم الجماهير مثلا، ولكنه من ناحية أخرى صالح لكل شيء لأنه تحقيق كل الممكنات. الرب هو المبدأ الطوبائي الخالص، وكحقيقة يوتوبية تكون تأرخة الرب غير ممكنة. وهذا لا يعني التركيز على التعال على حساب التاريخي، فحتى القيامة هي تفكير في المستقبل ليس القائم على الحاضر فقط بل يوتوبيا غير محققه. لذلك فالنظرة للرب هي من وجهة نظر المستقبل وليس من الأصل والبدايات الأولى وهي ليست أيضا نظرة تأملية لتمتلك فكرة الرب ولكن من خلال الأمل وضرورة تحديد هل هو أمل نشط فعال أم سلبي. وهذا يوصلنا الى جوهر أفكاره حيث يقابل بين مملكة الرب والكنيسة مؤكدا أن المسيح جاء ليدعو إلى مملكة الرب وليس الكنيسة المؤسسة.

Deane W. Ferm, op. cit., p. 42 (11)

يعطي سوبيرنو إجابة عن سؤال محوري : ماذا يقصد المسيح بملكة الرب؟ من هذا البداية نكتشف أن المسيح دعا الى تعايش المضطهَد والمضطهد مصرا على ان هذا الوضع نتيجة إرادة الإنسان الحرة وليس إرادة الله والذي لم يسمح بذلك. واعتبر أن الفقر نتيجة لأن الغني لم يقتسم ثروته، وسبب الجهل أن العارف سرق مفاتيح المعرفة، والاضطهاد لأن الفريسيين فرضوا عبئا غير محتمل على الشعوب كما تصرف الحكام كطغاة. لذلك صارت مملكة الرب بناءا جديدا لحياة جديدة لا يفهم الرب فيها كإضافة للحياة ولكن كتأكيد كامل للحياة نفسها. ويرى أن بعث المسيح يمثل انفتاحا جذريا على الإمكانية المستقبلية مما يؤكد أن مملكة الرب يمكن أن تتحقق[12]. وتبقي فكرة التاريخ الآخر أو الأدنى موجهة لكتاباته مطالبة بضرورة البدء من الأحداث والحياة الفعلية للجماهير المضطهدة وحياة المسيح المتجذر في التاريخ الواقعي المحدد لتعني التغيير والتطور، وصولا الي مملكة الرب. وهكذا يتعامل اللاهوت عامة والمسيحيوية علي الأخص مع موضوعات فيها معنى يشتمل الوجود والتاريخ وينبع من حقائق مدروسة مثل : الرب، المسيح، التحرير والعالم الخاطئ[13].

ولم يستطع أغلب لاهوتي التحرير تجنب التأثر بالمقولات والأدوات التحليلية الماركسية لموقفها من المضطهدين ولكن الأهداف مختلفة. ولم يكن سوبيرنو استثناءا رغم أن اسم ماركس لم يتردد كثيرا في كتاباته ولكن أثر الفلسفة الماركسية واضح. فقد نقد اللاهوتيين الأوربيين الذين أقاموا آراءهم على أفكار عصر التنوير وبالذات كانت Kant الذي دافع عن تحرير العقل البشري من السلطة الإلهية، لأن كانت سعى لفهم الحقيقة من خلال العقل البشري بينما يدعو ماركس

(12) Ibid, p. 42
(13) Rossz, op. cit., p. 43

لتغيير الحقيقة بواسطة الفعل الاجتماعي وهذا هو المطلوب. يقول : أن تعرف الحقيقة هو أن تفعل الحقيقة، أن تعرف المسيح هو أن تتبع المسيح، أن تعرف الخطيئة يعني أن تحمل عبء الخطيئة، أن تعرف المعاناة هو أن تحرر العالم من المعاناة، أن تعرف الله هو أن تذهب اليه في العدل[14]. ويطالب بكنيسة هي امتداد لفعل المسيح التحريري ولها دور في أن تحمل نظرة للحياة قائمة على ضوء العدل والتحرير وبالذات تلك الجوانب من الحياة التي حطمها العنف والظلم المؤسسين وأن تكون شاهدا لله في ذلك المسيح السياسي والتاريخي والإنساني. وهذا يعني تأكيد حياة العدل والتحرير والذي يتضمن أبعادا اقتصادية واجتماعية وسياسية. وسمي ذلك عملية الانسنة المستمرة للوجود البشري. وهذا الربط بين الأنسنة والمسحنة صار الموضوع الرئيسي في أفكاره ويدافع عنه ـ مع ليوناردو بوف بقوة. ويرون أن الكنيسة لو عجزت عن فعل عملية الإنسنة فقد خذلت المسيح. وكان همه أن يبعث المسيح ـ حسب فهمه للبعث ـ في ظروف أمريكا اللاتينية.

تعتبر مساهمات Juan Luis Segundo (المولود في مونتفيدو عام *1935* والدارس في فرنسا وبلجيكا) من أكثر الإضافات تعددا وتنوعا في لاهوت التحرير بأميركا اللاتينية، وتميزت بسجالية وحاور الكثير من المفكرين وقد مثلت تمهيدا جيدا للتنظير في لاهوت التحرير. حاول أن يبين العلاقة بين العقيدة والإيديولوجيا، ويري أن العقيدة لا تكون كذلك دون أيديولوجيات، كما أن الإيديولوجيا دون عقيدة ليست إيديولوجيا أبدا. وبحث عن مصطلحات جدية أو معان ليست مشحونة بالعاطفة وتعكس الاهتمام القاعدي للجماهير ليعيدوا بناء مجتمعاتهم من جذور القاعدة العلائقية وإلى أعلى[16]. كما تميز تفكيره اللاهوتي

(14) Ferm, op. cit., p. 43

(15) Ibid., p. 43

(16) Juan Luis Segundo : Faith and Ideologies. Maryknoll, N.Y., Orbis, 1984, p. 142.

بأنه رد فعل للمجموعات القاعدية وفي نفس الوقت ظلت العقيدة المسيحية في قلب تفكيره وفعله[17]. ورفض القول بأن لاهوت التحرير وليد اللاهوت السياسي الأوربي، وأكد أهمية ارتباط اللاهوت بتجربة الناس الحياتية الحقيقية وبالذات المؤمنين العاديين وهذا يبعده عن الأكاديمية الصرفة للاهوت. ويظهر هذا الاتجاه في سلسلة مجلداته الخمس والتي هي في الأصل كورس في اللاهوت قدمه لمجموعات قاعدية في نهاية الستينات وبداية السبعينات . وركز فيه علي قضايا متصلة بحياتهم اليومية[18].

وضمن هذا السياق المرتبط بالناس العاديين ومشكلاتهم الزمنية والروحية ركز على موضوعات محددة منها على السبيل المثال أزمة الكنيسة في العصر الحديث. نبه الفاتيكان الثاني الى التحديات بل والتهديدات التي تواجهها الكنيسة في عالم حديث متغير ولكن Segundo رحب بهذه التحديات واعتبر التهديد أو عدم الأمن فرصة لكي تتخلص الكنيسة من رضاء زائف عن النفس. وتصبح علامة خلاص يمكن المسيحيين من أن يعيشوا حياة بناءة أكثر وأصيلة. وعلى الكنيسة أن تعترف أنها لا تملك كل الإجابات وبالتالي تبدأ بأولوياتها وهي خدمة الناس. من ناحية أخرى لم يرفض الطقوس ودورها في تاريخ الكنيسة شريطة ألا تكون نظاما مؤسسا بل كحركات ودلالات للمجتمع تشجع المسيحيين ليتقدموا في طريق التحرير لأنها تمثل حافزا جماعيا[19].

(17) Ferm, op. cit., p. 27

(18) أعطى المجموعة عنوان : A Theology for Artisans of a New Humanity.
والكتاب كما يلي :

- The Community Called Church. Orbis, 1984.
- Our Idea of God. Orbis, 1974.
- The Liberation of Theology. Orbis, 1976
- The Sacraments Today. Orbis, 1974

(19) Ferm, op. cit., p. 23

وتحاور مع الأفكار المتصلة بوجود الله وموت الرب واعتبرها غير ذات موضوع وانصرافية إن لم ينظر اليها انطلاقا من الاحوال الاستغلالية للمضطهدين التي تجعل حب الله غير حقيقي. ويعتبر نقاشه حول «مسألة الله» ردا جيدا على نقاد لاهو ت التحرير الذين اتهموه بأن الله ليس جزءا من مضمونه ولكن يرد بأن كل فكرة الله قد تغيرت. ويري الكثير المشترك بين المسيحيين والملحدين فكلاهما ينكر صورة ما للرب أي رفض الصنمية بعباده ألهة مزيفة. وكثيرا ما وضع المسيحيون في مواقف تفرض عليهم الدفاع عن إله لا يجب أن يوجد بمعنى أنه لا يعبر عن الإيمان الحقيقي المنحاز للإنسان الحر ويحاول Segundo إعادة تفسير كثير من المفاهيم المسيحية. ومن هنا طور مفهوم ما أسماه «الدائرة التأويلية» كطريقة للفهم المتجدد للإنجيل والتفسير المستمر لكلمة الرب حسب تحول الحقيقة الراهنة : الاجتماعية والفردية. جاءت الطبيعة الدائرية لهذا التفسير من واقعة أن كل حقيقة جديدة تجبرنا على أن نفسر كلمة الله مجددا ونغير الحقيقة على ضوء ذلك ثم نعود مرة أخرى ونعيد تفسير كلمة الله ثانية، وهكذا[20].

وتضمنت كتابات Segundo عددا من الأفكار التي أثارت الاهتمام والجدل. فقد هاجم ما أسماه لعبة الأرقام عند الكنسية والتي تقيس قوة وأثر الكنيسة حسب عدد المؤمنين لأنها بهذه الطريقة تصبح غير ملائمة للمضطهدين والجماعات القاعدية. ولكن لو أردنا أن نرى كنيسة تمثل عاملا حقيقيا لتحرير كل الشعوب علينا أن نركز علي الحيوات المتغيرة وأن نكون منفتحين على حقائق كانت خافية علينا من قبل. لذلك كنيسة المستقبل - حسب رؤيته - هي كنيسةأقلية بطولية أكثر منها أغلبية حماية تعرقل الخلاص أي التحرير. لذلك اتهمه بعض النقاد

Ibid., p. 24 (20)

L. Segundo : The Liberation of Theology, op. cit, p. 8 (21)

بالصفوية بل واللامبالاة تجاه حاجات الجماهير. ولكنه قصد أن تكون تلك الأقلية خميرة لتحويل مجمل الخبز(22).

اهتم Segundo في معرض تحليله للإيديولوجيا والعقيدة بما أسماه «تأويل الشك» أو «الشك الإيديولوجي» هذا المصطلح الذي يستعمله الآن كثير من لاهوتيي التحرير - ويعني التفسيرات والإيديولوجيات الخطيرة والمنحازة التي تلون افتراضاتنا الأساسية. فاللاهوت الغربي يدعى الحياد والموضوعية بينما يعبر عن طبقات سائدة، لذلك يطالبه بالتخلي عن هذه الرسالة المزعومة وأن يعلن عن نشاط ثوري قائم على تحويل النظام الاجتماعي، وهذه ممارسة تجد أن الطريقة أو الأداة اللاهوتية أكثر أهمية من المضمون أو المحتوى اللاهوتي. ويرى أن الوسيلة أهم من الرسالة في تطور المسيحوية ولكنه مع ذلك لم يسيس المسيح كثورى جذري - مثل الكثيرين وذلك لأنه لم يتحمس لجعل القناعات السياسية للمسيح إيديولوجيا معيارية لكل المسيحيين(23).

ويدخل ضمن هذا التيار شخصيات مثل آسمان لأنه اعتمد على منهج العلوم الاجتماعية في تحليل الأحوال والواقع الفعلي الذي يعيشه الناس وهذه هي مهمة اللاهوت والتي يسميها «اجتماعانية اللاهوت» Sociologization of theology وعندما نحلل هذه الأوضاع بالذات في أمريكا اللاتينية نكتشف أن العنف قد تمت مأسسته مثل الفقر والاضطهاد. وهذا هو الفرق مع لاهوتيات أوربا وأمريكا الشمالية التي لم تكن حساسة تجاه الاضطهاد المؤسس الذي أبقى الملايين تحت خط الفقر. وأي لاهوت لا ينطلق من تفضيل الانحياز للفقراء يغرق في مثالية مهلكة لأنها تطرح الأسئلة الخاطئة. واستعمل لذلك مصطلح: «التفضيل المعرفي للفقراء». بمعنى أن الأحوال التي يعيشها الفقراء تجعلهم منفتحين على كلمة الله المحررة أكثر من الذين يقفون في طريق

(22) Ferm, op. cit., p. 25

(23) Ibid., p. 25-26

التحرير. ويعتقد بأن تقوم نظرة المرء للرب على السياق الاجتماعي الواقعي، لأن كلمة الرب يتم تأملها دائما من خلال السيرورات الاجتماعية وقد اختنقت المسيحية على الدوام بأفكار خاطئة عن الرب تساند الاضطهاد. وهذه النظرة الجديدة تكشف عن الإله المحرر(24).

ولا تقف الأمور عند هذا الحد الذي يبدو تجريديا ونظريا. فهو يعتقد أن لاهوت أمريكا اللاتينية إذا أراد أن يتغلب فعليا على الشرور الاجتماعية والأحوال المتردية فعليه أن يدافع بالضرورة عن الوسائل الثورية بما في ذلك الصراع الطبقي. وذلك لأنها الطريقة الوحيدة الممكنة لإعادة توزيع السلطة والثروة وتحقيق نظام اجتماعي أكثر عدلا. ويكرر مثل الآخرين أن الحقيقة لا توجد في عالم الأفكار ولكن في عالم الفكر والممارسة. وليس مجديا أن تفهم عالم الفقر والاضطهاد إذا لم تكن لديك الرغبة والإرادة لتغييره(25). والمعيار للاهوت أصيل هو هل يعكس ممارسة تاريخية للواقع أم لا؟ وأكد باستمرار على ضرورة الثورة الاجتماعية لأنه يرى استحالة الوصول الى علم مسيحوية نقية مع استمرار اللامساواات الاجتماعية.

وصنف بعض الباحثين آسمان (Assman) كماركسي رغم أنه لم يرجع كثيرا إلى الأدبيات الماركسية ولكنها في نظره أداة مفيدة للتحليل. ولكن ليس كل إقرار بوجود فوارق اجتماعية طبقية يجعل من المرء ماركسيا. وقد أخذ آسمان على الماركسية اقتصادويتها ويرى أن أي إيديولوجيا أو فكرة تنتهي الى حتمية وضعية فهي تلغي البعد الإنساني للحرية(26).

انطبق التصنيف السابق على لاهوتي بروتستانتي آخر هو Jose Migues Bonino والذي يشبه آسمان في كثير من الأفكار والطروحات،

(24) Ibid., p. 34-35

(25) Ibid., p. 33

(26) Ibid., p. 33

وقد دعا الى «التأويل التأملي» أيضا في مواجهة النصوص الانجيلية وربطها بحياة المضطهدين. ويظهر في كتاباته تميز العلاقة بين المسيحيين والماركسيين بمعنى اتفاق أدوات التحليل مع اختلاف الغايات وحتي أحيانا وسائل العمل، رغم أن الغاية هي واقعيا واحدة أي الوصول الى مجتمع لا طبقي يخلو من الاستغلال والتفاوت غير الإنساني، قد تختلف تسمية هذا المجتمع بين الماركسيين والمسيحيين من لاهوتيي التحرير وهذه ليست مسألة شكلية لدى الأخيرين بالذات وقد بذلوا جهدا هائلا في تأكيد وجود اختلافات مع الماركسيين.

أدان ميجوز بونينو Miguez Bonino النظام الرأسمالي في مناقشاته المطولة حول مستقبل النظام الاجتماعي لأمريكا اللاتينية وأرجع كل مشكلات القارة للرأسمالية وعلاقات التبعية. دعا الى اشتراكية جديدة تلغى اللامساواة والاستغلال وفي نفس الوقت ليست نسخة ماركسية، ومن هنا ينفي عن لاهوتيي التحرير في أمريكا اللاتينية التمركس الخفي المقصود أو غير المقصود الذي يتهمهم به الخصوم والمخالفون. ويؤكد أن لاهوتيي التحرير ليسوا ايديولوجيين اشتراكيين، ولكنهم مسيحيون ملتزمون يبحثون عن إمكانية الوصول الى مجتمع جديد محرر للإنسان، وأصبحوا نشطين اجتماعيا بحكم عقيدتهم المسيحية وليس بسبب الإيديولوجيا الماركسية رغم تعلمهم من التحليل الماركسي كيفية فهم وتصحيح واقع الظلم واللامساواة من خلال صراع إنساني وليس مسيحيا فقط. لذلك يذهب إلى حد تبني ضرورة العنف والثورة ليس لأن الماركسية كعقيدة دعت لذلك، بل لأنها أي الثورة الوسيلة الوحيدة لمواجهة تزايد القمع والاضطهاد تجاه الجماهير والتي لا يبقى لها خيار غير الثورة واللجوء الى العنف دفاعا عن نفسها[27].

(27) José Miguez Bonino : - Doing Theology in a Revolutionary Situation. Philadelphia, Fortress, 1975, p. 119. Also Ferm, op. cit., p. 39.

ويحذر ميجوز بونينو Migues Bonino من ميل كثير من مفكري لاهوت التحرير الى المساواة بين المسيحية وبرنامج اجتماعي محدد، ويسمى هذا التوجه «الوحدانية الجذرية أو الراديكالية» للاهوت التحرير الجديد، وهي نَظرة ترى حب الله وحب الجار شيئا واحدا متطابقا. مثل هذا الموقف - في رأيه يقود الى تأليه غير فطن للتاريخ الانساني، وفي هذه الحالة من المستحسن أن نسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية ونعترف بحلولية كاملة(28). ويحاول تجاوز الخط الصعب الفاصل بين الخاص والعام أي بين وقفة النظرية النقدية وتوجه الوحدانية الجذرية، وذلك بتأكيد ضرورة استعمال الرؤية الماركسية دون أن نكون أو نظن بأننا ماركسيون مكتملون تماما. فالاتفاق واضح على ضرورة التغيير الثوري في أمريكا اللاتينية حيث يقول: «لم أمِل الى الماركسية كنظام ولا شعرت بميل للوقوف ضمن الحملة الصليبيةِ المضادة لها. ولكن صرت أفكر أكثر على ضوء التقاليد الاشتراكية - الانسانية ذات الجذور البعيدة في المسيحية والهيلنية والتي تطورت في العالم الحديث ولعب ماركس دورا دؤوبا بل وحاسما ولكن لم يخلق أو يكمل ذلك». فلماذا لا نعمل مع الماركسيين في المسائل المشتركة ذات المنفعة العامة؟ ولماذا لا نشارك كل القوى الإنسانية التي تبحث عن عالم للعدل والحرية للجميع؟ ويدعو الى نزع الأسطوري عن المسألة الماركسية للأبد. وباختصار تكمن أهمية مساهمة Miguez Bonino في ضرورة تطوير أو نحت أخلاق سياسية مسيحية لأمريكا اللاتينية حيث يمثل التحرير المكون الأساسي. وحلل الأخلاقية السياسية في أمريكا اللاتينية منذ مجيء الاسبان حتى اليوم قائلا بأننا بذرنا الديمقراطية الحديثة ولكن حصدنا دولة الأمن القومي! وتبقى الاشكالية الأخلاقية الحالية: كيف نُعظم الإمكانيات الإنسانية العالمية مع تقليل التكلفة الإنسانية؟(29)

(28) "Historical Praxis and Christian Identity", in Rosino Gibellini (ed.), Frontiers of Theology in Latin America. Orbis, 1979, p. 263.

(29) لمتابعة تطور هذه الأفكار راجع بالإضافة لـ Ferm , op.cit., p. 41 كتاباته التالية:

- Faces of Jésus : Latin American, Christologies, (éd.). Orbis, 1983.
- Toward a Christian Political Ethics. Philadelphia, Fortress, 1983.

وهناك عدد من اللاهوتيين يمكن إدراجهم في هذا التيار رغم محدودية إنتاجهم الفكري وتأثيرهم العملي، ولكنهم تبنوا الأفكار التي ترددت عند الشخصيات سابقة الذكر. من هؤلاء Segundo Galilea والذي نبه الى الاهتمام بالدين الشعبي والشخصية الثقافية (الهوية) عند الشعوب التي يراد تحريرها. ويطالب ببناء كنيسة من أدنى الى فوق وليس العكس إذا أردنا حشد الجماهير في عملية التحويل الاجتماعي، كما يدعو الى «روحانية التحرير» وبالتالي الربط بين الصوفي والمناضل، السياسي والمتأمل لأن التأمل الحقيقي يعني أن نعيش خبرة وجود الله كما نقابل الجار في عالم الفعل. وهذا يقتضي تجنب المسيحي المنطوي البعيد عن السياسة وفي نفس الوقت المسيح الثوري المندمج في التحريك السياسي[30].

ويتضمن هذا التيار بعض اللاهوتيين الذين لا يبرز التحليل الاجتماعي في كتاباتهم بوضوح ولكنهم يعطون لمفهوم الشعب والفقراء اهتماما مركزيا. من هؤلاء بابلو ريتشارد Pablo Richard فقد بدأ برفض الصنمية في التفسير ودعا الى التحرير وقد يتطلب مثل هذا الانتقال عنفا لا يمكن تجنبه. وتحدث عن شعب الله والذي يجب ربطه بالكنيسة الشعبية خلافا للكنيسة الرسمية، ويقصد بشعب الله الفقراء والمضطهدين، ولأنهم لا يملكون قوة ومع ذلك يدخلون في نضال متواصل من أجل العدل والحرية، وهنا يجب أن تكون الكنيسة الحقيقية والتي إما أن تكون كنيسة للفقراء أو لا تكون. هذا لا يعني إبعاد الأغنياء ولكن شريطة أن يكفوا عن الاستغلال ويتماهوا مع الفقراء وعلى نفس المنوال يعرض Juan Carlos Scannone أفكاره التي يبرز فيها الاهتمام بالثقافة الشعبية في أمريكا اللاتينية بهدف تطوير لاهوت الشعب. ويستعمل مفهوم المصاحبة accompaniment ويعني دور اللاهوت في مصاحبة المضطهدين في بحثهم عن التحرير ليقرأوا علامات وجود الله

(30) Segundo Galilea : - Following Jesus. كذلك: Orbis, 1981. Ferm. op. cit., p. 48.

في الأحداث التاريخية، وفي نفس الوقت يرى أهمية نقد إيديولوجيات اليسار واليمين حسب كلمة الله. ومهمة لاهوت المصاحبة هي تحليل الواقع وإعادة تفسير العقيدة المسيحية لتكون إداة للتحول الاجتماعي والمساعدة في إطلاق إمكانات الناس العاديين لتحريرهم[31].

2 . الاتجاهات الماركسية

تميزت العلاقات بين الكنسية والماركسية لفترة طويلة بعداء متبادل واتخاذ مواقف استبعادية صارمة. ومنذ العقد الأخير من القرن الماضي بادرت الكنيسة بتحذير المسيحيين من الماركسية وصدرت منشورات بابوية مثل الرقيم البابوي العام في 1839 و1891 والذي أدان الماركسية على أساس أن اتباعها يحثون الفقراء علي الحقد ومحاربة الأغنياء والدعوة الي القضاء علي الملكية الخاصة واستبدالها بالملكية العامة[32]. واستمر هذا الموقف حتى ثلاثينات هذا القرن وقال البابا بيوس الحادي عشر في رسالة (مارس 1937) باستحالة التقاء الكاثوليكية والماركسية. وأضاف الباب بولس السادس بأن الآمال الماركسية رغم شحنتها المسيحية للوعود إلا أنها مجرد أوهام مفبركة للحقيقة[33]. وفي أمريكا اللاتينية كان رجال الدين في غالبيتهم متشددين في مهاجمة الماركسية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ساعد في ذلك موقف الشيوعية العالمية من الدين حيث هاجمت الكنيسة بضراوة ولم تظهر أي استعداد للحوار مع تأكيد الجوانب المادية والإلحادية في الفلسفة

(31) Pablo Richard, et al. The Idols of Death and the God of Life. Orbis, 1983. Ferm, op. cit., pp. 52-53.

(32) إنريك دوسيل : «الماركسية ولاهوت التحرير» في مجلة «الطريق» العدد الخامس، أكتوبر 1989 ص. 39.

(33) James Bentley: Between Marx and Christ. Verso, London, 1982, p 4.

الماركسية وفي عمل الأحزاب الشيوعية عند نشأتها وفي تحالفاتها وعلاقاتها. ففي أحد التعليقات أيد لينين فكرة أن الدين والفلسفة كانا أوهام بريئة وأنهما تحولا الى أدوات للخداع السياسي وأن الطبقات الحاكمة تهتم باستخدامها. ورغم أن الماركسية تعني صعوبة الفصل بين الدين والسياسة في كثير من المواقف ولكن ينبغي ألا ندفع الى الصدارة ما هو بالتأكيد ليس مكانه ويؤكد لينين : «أن الماركسي لابد أن يكون ماديا جدليا. أي أن يتعامل مع الدين لا بطريقة مجردة، وعلى أساس منعزل ونظري بحت، لا يختلف قط عن الوعظ، بل بطريقة عينية، عل أساس الصراع الطبقي الحادث فعلا ويعلم الجماهير أكثر وأفضل ما أمكن»[34].

ولكن لم يتم تحديد الفواصل النظرية والعملية بصورة مطلقة ففي عدد من الأماكن وبين كثير من التيارات طرحت الأسئلة القديمة حسب ظروف جديدة. نلاحظ مثلا اختلاف موقف البروتستانت الألمان عن الكاثوليك الروس، وفي أمريكا اللاتينية قاد قساوسة من الأرجنتين والمكسيك وغواتيمالا حملة صليبية خلال الأربعينات ضد الشيوعية ولكن في كوستاريكا حدث تقارب بين الكنيسة والحزب الشيوعي رعاه القديس فكتور سانا باريا عام 1946 [35]. وتعتبر ألمانيا بتاريخها المختلف المجال الأول لحدوث الانفتاح والحوار بسبب تقاليد فكرية وأوضاع سياسية معينة. فقد تكيف اللاهوتيون البروتستانت الألمان جيدا مع الجوانب الهيجلية في الماركسية، كذلك لم يكن بإمكان اللاهوتيين والفلاسفة الانفصال عن السياسة في ألمانيا. هذا وقد قربت النازية بين المسيحيين والشيوعيين في النضال ضد هتلر وكانا في خندق واحد. وكان كارل بارت يقود التيار المضاد في الكنيسة للرؤية النازية

(34) لينين «موقف عمال الحزب تجاه الدين». الأعمال الكاملة (المجلد الخامس عشر ص. 7 ـ 4 ـ 8 ـ 4. في كتاب مشيدلوف ، مر ذكره ص. 39.

(35) إنريك دوسيل، مرجع سابق، ص. 39.

التي حاولت عام 1926 تاسيس كنيسة الرايخ حيث هتلر هو «البابا القيصر». وكان من الضروري أن تكون معارضة بارت ذات نبرة سياسية عالية أكثر منها دينية واتسمت بميول اشتراكية وبعد الحرب العالمية تعاون عمليا مع الشيوعين لأول مرة. وبرزت أسماء أخرى تجرأت على تخطي تابو الانفتاح على الماركسية والدول الشرقية، ومن هنا كانت زيارة مارتن نيمولر Niemöller للاتحاد السوفيتي بعد الحرب ثم اعتقله الجستابو لمدة ثمان سنوات في عام 1937، كذلك ديتريش بونهوفر Bon-hoeffer الذي ساعدت أفكاره في ظهور لاهوت سياسي ساهم في الحوار الماركسي المسيحي. وتحدث عن الله بطريقة علمانية متسائلا عن كيف تفهم الطبقة العاملة المسيح؟ وكتب : «ماذا يعني حين يقول بروليتاري في عالمه المشبوه : أن المسيح رجل طيب؟ لا يقول أن المسيح هو الله ولكن حين يقول المسيح طيب يعني أكثر من البورجوازي الذي يقول أن المسيح هو الله، فالله عنده ينتمي للكنيسة. ولكن في المصانع المسيح اشتراكي، وفي العالم السياسي مثالي، وفي الوجود البروليتاري طيب يحارب معهم ضد عدوهم: الراسمالية»[36]. وبالفعل ـ كما كتب عنه غارودي ـ أخذ مخاطرة الأشياء المختلف عليها، على شريطة أن يطرح المرء القضايا الحيوية.

ورغم أن هذه القرابة الفكرية قد تبدو بعيده حين نعود للبحث عن تأثير اللاهوتيين الألمان، ولكنها حقيقة قريبة فعالة في تكوين كثير من لاهوتيي العالم الثالث المنتمين لحركة لاهوت التحرير عامة بالذات فيما يتعلق بمفهوم «الإله المعانى» المأخوذ عن بونهوفر، وفكرة لاهوت الأمل وقوة المستقبل. ويظهر التأثير على ربيم ألفيس (Alves) واضحا حتى أن أحد نقاده وصفه بأنه «تلميذ مولتمان» (Jürgen Moltmann)[37] من الملاحظ أن لاهوت ألمانيا وبالذات بين البروتستانت يحاول دائما الاستعانة

(36) James Bentley, op. cit., p.p. 7 - 8

(37) Ferm, op. cit. p. 27

بأدوات نظرية وطرق بحث من خارج مجال اللاهوت المحدود، وهذا هو المبدأ الهام، أي البحث عن أداة نظرية تدعم الخطاب الديني وتجعله علميا وعصريا ومعبرا عن الواقع. وقد كانت هذه الأداة في فترة ما تشبه تاريخ أمريكا اللاتينية هي الماركسية، وقد ساعد في تخفيف العداء المتبادل بين الكنسية والماركسية التحولات التي حدثت في الفكر الشيوعي بعد موت ستالين وانعقاد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي ومواقف سكرتيره خروتشوف الذي حاول محاربة الجمود الفكري وعبادة الفرد، مما فتح إمكانية الحوار مع المُخْتَلف ومن بين ذلك الكنيسة، ويقول دوسيل: «فقد أصبح الحوار مع الماركسيين ـ عمليا ـ ممكنا ومعقولا أكثر من ذي قبل، على أثر تقلص جمودهم النظري، وانفتاحهم على التيارات الجديدة، واتساع تفهمهم للخصائص المحلية، خصوصا لدى فصائل متنوعة من «اليسار الجديد» المتأثرة بالألتوسيرية التي نفخت في ماركسية ما بعد ستالين زخما وقوة دافعة جديدين. كذلك أسهمت هزيمة الحركة التنموية والاصلاحوية (كوبيت شيك في البرازيل، وبرونديزي في الأرجنتين، رومولو بيتا نكورفي فنزويلا، لوبيز ماتيو في المكسيك، فراي في التشيلي، كالديرا في فنزويلا،...) أسهمت هذه الهزيمة في أن يندفع الى الواقع نمط جديد من الانخراط المسيحي، فراحت أنظار الفقراء والمعذبين تبحث عن الماركسيين وعن المسيحيين على حد سواء».[38]

وأجبرت التطورات السياسية في أمريكا اللاتينية والعالم الثالث المسيحيين المنحازين للفقراء على خلق علاقة ما بالفكر الماركسي فيما يخص القضية الاجتماعية على الأقل. وكانت الإشكالية هي كيف توجد هذه العلاقة عند المسيحي دون أن يؤثر ذلك على العقيدة. وبالفعل أثر انفتاح المسيحية على التيارات الفكرية الحديثة على أي ثبات يدعو للأصول أو الوثوقيات الانجيلية بمعنى أن الكثير تعرض لتأويل مشروع حسب واقع يتغير بسرعة، وهنا تساءل البعض في سخرية هل مازال

(38) إنريك دوسيل، مرجع سابق، ص. 40.

يوجد مسيحيون؟ كما قال هربرت ماركوزه.[39] وكذلك حاول ماركسيون آخرون تأكيد الاحتكاك والتبادل بمعنى أن يأخذ كل طرف من الآخر دون حساسية، فالماركسية تحتاج إلى إلهام أخلاقي مثالي ونموذجي ومعايير قيمية تجدها في المسيح، واقتفاء أثر المسيح الحقيقي قد يوصل إلى أهداف متطابقة عند المسيحيين والماركسيين.[40] ولقد مر في الصفحات السابقة ذكر لحوارات الماركسية ولاهوت التحرير، والمحاولات الدؤوبة عند الكثيرين لوضع فاصل دقيق بين الماركسية والمسيحية بعيدا عن العدائية أو الذوبان.

وقد تمت لقاءات بين الماركسيين والمسيحيين في نهاية الستينات وبداية السبعينات. كما ازداد تسييس اللاهوت بصورة أزعجت الولايات المتحدة الأمريكية. وفي عام 1969 بعث الرئيس نيكسون بنلسون روكفلر لأمريكا اللاتينية لكي يبحث الوضع هناك. والذي قال في تقريره أن الكنيسة بدأت تتحول إلى قوة للتغيير، حتى لو اقتضى الأمر استعمال العنف، كما أن تقرير مؤسسة راند Rand Corporation (حسب طلب الخارجية الأمريكية) توصل الى نفس النتيجة. كذلك وثيقة سانتا في (Santa Fc Document) الشهيرة التي قدمها مستشارو الرئيس ريجان والتي عبرت صراحة بأن على السياسة الخارجية الأمريكية أن تقوم بهجوم مضاد على لاهوت التحرير وألا تكتفي فقط برد الفعل. ومن هنا كان إنشاء معهد الدين والديمقراطية Institute for Religion & Dc-mocracy (IRD) في الولايات المتحدة، والذي كان من ضمن أهدافه الأساسية القيام بحملة إيديولوجية ضد لاهوت التحرير. وقد أوضح أحد العاملين بالمعهد وهو لاهوتي كاثوليكي أهمية الدين في السياسة، قائلا : «لقد أظهرت الأحداث في إيران ونيكاراجوا أنه من الخطر - حين

(39) H. Marcuse, "Gibt es noch christen?", in Neues Forum/Dialogue, August-September, 1968, pp. 533-535.

(40) M. Machovec : Jesus für Atheisten, Stuttgart, 1973, pp. : 254-25

نضع تقديراتنا ـ أن نحذف العامل الديني بالذات أفكار اللاهوتيين»،[41]

وكان التجسيد الأول لهذا التلاقي والتقارب في بعض الجوانب، هو تجربة حكومة سلفادور الليندي (*1970* ـ *1972*) ممثلة في الحركة الشعبية (MAPO) حين تعاون الحزب الديمقراطي المسيحي والمسيحيون عموما، مع اليساريين باختلاف اتجاهاتهم. ويرجع أحد الباحثين هذه المشاركة إلى سيرورتين: «الأولى متأتية من لاهوت التحرير، والثانية متأتية من حركة «المسيحيين من أجل الاشتراكية» التي تمخضت عنها أزمة (معهد أمريكا اللاتينية للعلوم الاجتماعية ILADES) عندما أعلنت مجموعة هونكلاميرت ـ أوريو Honkelammert-Arroyo عام *1969* إلتزامها بمنهج التحليل الماركسي، وخالفتها مجموعة يكمانز ـ بيغو Vekemans-Bigo في ذلك».[42] وبالنسبة لأمريكا اللاتينية يبقى دور فيدل كاسترو بارزا في الحوار المسيحي ـ الماركسي لأنه من خلال قربه من الواقع اللاتيني الامريكي وفهمه المستقل للماركسية تمكن من التنظير المرن لعمل مشرزك بين هذه الفصائل لم ينطلق فيه من حلول وسط أو تكتيك في التعامل مع الدين بل من حتمية أن يلتزم المتدينون بقضايا الجماهير الحقيقية. وبالفعل يؤكد بعض الباحثين أن لاهوت التحرير قارب بالفعل المجموعات الماركسية من خلال رؤية أثبتت مبادئ جديدة مثل : لم يعد التحول التاريخي حكرا على الماركسية فقط، فقد تبنى المسيحيون نفس الهدف باسم عقيدتهم ليس لأسباب تنافسية أو مزايدة، وأن العقيدة المسيحية حررت نفسها نهائيا من قيود الرأسمالية ولا يمكن أن تتهم المسيحية بأنها تميل إيديولوجيا للرأسمالية، وأخيرا فإن الرب لم يعد مصدرا للاغتراب ولكن نبعا للالتزام الاجتماعي.[43] واعتبر

(*41*) Boff and Boff, op. cit., p. 87

(*42*) إنريل دوسيل، مرجع سابق، ص. *41*.

(*43*) Boff adn Boff, op. cit., p. 87.

التحالف المسيحي ـ الماركسي في الجبهة الساندينية للاستقلال الوطني (FSIN) نموذجا عمليا متميزا لنجاح لاهوت التحرير على الأقل في الفترة ما بين 1979 و 1984 ، بل حتى خروج الجبهة من الحكم.

وتقبل عدد كبير من اللاهوتيين الماركسية بدرجات متفاوتة لذلك يمكن أن تندرج بعض الأسماء التي مر ذكرها في التيار التحليلي الاجتماعي مثل Assman ضمن الاتجاه الماركسي لأنها ترى أن الماركسية كايديولوجية ضرورية لتطبيق العقيدة المسيحية على المشكلات الاجتماعية في أمريكا اللاتينية، مع تأكيد صعوبة الحديث عن ايديولوجية ماركسية واحدة، ولكن هناك ماركسيات حسب التفسير الذي يعطى للمفهوم ويستعمل واقعيا. ويضيء توريز هذا الجانب جيدا في وقت مبكر : «.. فلا خلاف بين الماركسية والمسيحية، كلاهما ثورة، بصرف النظر عن الأساس الفكري لكل منهما. فالثورة هي برنامج عمل لتغيير البناء الاجتماعي، والمسيحية والماركسية كلاهما برنامج عمل ثوري وكلاهما تغيير للبناء الاجتماعي الطبقي، لا يهم بعد ذلك إن كانت المسيحية تقوم بهذه الثورة على أمر إلهي، أو أن الماركسية تقوم بها بناء على ايديولوجية سابقة (...) فهناك ماركسيات نظرية عديدة، كما أن هناك إلهيات مسيحية عديدة، ولكن المهم هو الالتقاء على نفس الهدف وهو القضاء على المجتمع الطبقي واستعمال أسلوب عمل موحد وهو الثورة المسلحة.»[44] ويواصل توريز في نداء وجهه إلى الشعب الكولومبي حيث خاطب الفئات المختلفة قائلا : «...والحزب الشيوعي حزب ثوري أصيل، وبالتالي فلا يمكن أن أكون معاديا للشيوعيين باعتباري مواطنا وراهبا. العداء للشيوعية معناه التواطؤ مع استغلال الطبقات المحرومة، وباعتباري عالم اجتماع، تقدم لي التحليلات الماركسية صورة صادقة لحال الفقراء والجوعى والأميين... وباعتباري راهبا، أجد في الشيوعيين مسيحيين حقيقيين وهم لا يعلمون ذلك».[45]

(44) حسن حنفي : في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت 1983 ـ ص. 323.
(45) المصدر السابق، ص. 329.

وتكمن أهميـة آراء توريز في أن تصنيف أو محاكمة مدى ماركسية أي لاهوتي لا تخضع بالضرورة إلى قياس فلسفي أو مفاهيمي صارم ولكن تكفي معايير مثل : التحليل الطبقي، ضرورة التنظيم لتحقيق الثورة حتى لو اقتضى الأمر العنف الثوري أو الثورة المسلحة؛ والأهم من ذلك عدم الوقوع في التوفيقية المترددة أو الخضوع للابتزاز من خلال الاتهام بالتواطؤ مع الشيوعية. من هذا المدخل العام نستطيع أن نصنف بعض اللاهوتيين كأصحاب ميول ماركسية أكثر من غيرهم، رغم أن كل لاهوت التحرير لا يخلو من أثر للفكر الماركسي، وأعتقد أن مفهوم غرامشي عن المثقف العضوي يمكن أن ينحت منه اللاهوتي العضوي، حيث يمفصل دور المثقفين اللاهوتيين العضويين ضمن حركات التغيير الاجتماعي، وهذا في حد ذاته ينزلهم إلى الواقع ومحاولة فهمه، وأي مقاربة لفهم واقع مجتمعات العالم الثالث لا بد أن تكون في جوهرها جدلية لأنها بحث في التناقض والصراع. لذلك لم يستطع لاهوت التحرير أن يخاصم الماركسية مهما اعتدل. ومن هنا اشتركوا في أهمية الماركسية كأداة تحليل واختلفوا في كونها الحل، ولكن المهم في الأمر هو تأكيد ضرورة الفعل السياسي والانخراط في أشكال سياسية لا تتعارض مع العقيدة والإيمان.

وكما تكرر كثيرا في متن هذه الدراسة، اتجه لاهوت التحرير نحو العلوم الاجتماعية النقدية، ليستعين بها في تحليل مجتمعاته وفهم القضايا الاجتماعية. فقد احتاج معرفيا إلى علم الاجتماع وليس الفسفة لأن التحدي ليس عقديا - دينيا بل اجتماعي - سياسي. ويشرح أحد اللاهوتيين هذا الوضع: «لذلك ليس القرار في اختيار الأدوات التحليلية قرارا قبليا أو دوغمائيا أو معرفيا (ابستمولوجيا) فمن الممارسة والعقيدة المسيحيتين، وبتوجيه من المبادئ الأساسية الروحية والرعائية ولدت الحاجة لمقولات تحليل ملائمة، وعقيدة الكنيسة تفترض أن ينخرط المسيحيون في السياسة ويناضلوا ضد الظلم».[46] ويسميها دوسيل

(46) إنريك دوسيل، مرجع سابق ص. 45.

«ثورة إبستمولوجية» في اللاهوت المسيحي، لأنه تم ولأول مرة الاستعانة بالعلوم الاجتماعية النقدية وبالاقتصاد السياسي. ويؤكد أفراد هذا التيار على أبعاد الجانب الإيديولوجي المحض عند تقييم علاقتهم بالماركسية والتي خضعت لتأويلهم بهدف عدم الابتعاد عن ثوابت معينة في العقيدة والإيمان المسيحي. ويمكن أن نفترض أن مدخل اللاهوتيين الأساسي للماركسية كان نظرية التبعية والتي يسميها البعض «ماركسية أمريكا اللاتينية السوسيولوجية الاقتصادية».(47) وتتميز ماركسيتهم برفض المادية الجدلية ويقبلون ماركس الناقد الاجتماعي وليس الفيلسوف، من هنا تفضيل «ماركس الشاب» أي ما قبل البيان الشيوعي ويعبر أحد رواد هذا الاتجاه عن موقفهم: «ما يهمنا الآن هو ماركس الانساني - التنويري كما فهمناه آنذاك، ماركس غير الجامد، اللااقتصادوي، المادي غير الساذج».(48) ولهذا السبب يجد بعض المفكرين الماركسيين المجددين قبولا أكثر ضمن لاهوت التحرير، على الأخص غرامشي، التوسير ولوكاش، بالإضافة للأثر الفرنسي والإيطالي عامة وليس السوفيتي أو المنتمي للكتلة الشرقية، يضاف لذلك أثر الماركسيين أمثال غيفارا، لأنه معبر عن واقع أمريكا اللاتينية أكثر من غيره - فكرا وحركة وممارسة.

ويمثل ميراندا José Porfirio Miranda هذا التيار كنموذج جيد، وهو الشخصية التي أثارت لغطا كثيرا، فله عالم خاص، وآثار متعددة. فقد درس الاقتصاد في ألمانيا بجامعتي ميونيخ ومونستر، وبالتالي تأثر بالأجواء الفكرية هناك ثم حصل على إجازة في العلوم الانجيلية من المعهد الانجيلي بروما. وميراندا من أقوى المدافعين عن الماركسية كأداة لفهم وتغيير المجتمع الأمريكي اللاتيني وحاول الخروج بتشابهات بين تعاليم الماركسية والعقيدة المسيحية وذلك في كتابه الشهير: «ماركس

(47) المصدر السابق، ص. 47.
(48) المصدر السابق، ص. 46.

والإنجيل : نقد فلسفة الاضطهاد »، وتعرض لكثير من النقاش وإن كان البعض نقده سلبا : «إن ميراندا مسيحي يفسر ماركس، وليس في كتابه تفسير ماركسي لنقاط متماسكة»[49] لأنه عالج المسألة على نحو توراتي مباشر ودخل في المفارقة الواضحة، رغم أن الموضوع الرئيسي في كتابه إيجاد العلاقة الإيجابية بين الماركسية والانجيل. منطلقا من استحالة وجود حب دون عدل ولا عدل دون حب، لذلك يؤكد كلاهما - أي الماركسية والإنجيل - أن الحب والعدل لا معنى لهم دون إطار أو نسيج اجتماعي، وأن البشر يفقدون أنانيتهم من أجل حب الآخر، وكلاهما يسعى إلى تغيير العالم بدلا عن فهمه فقط ويؤمن بحتمية هذا التغيير. ويتساءل : «أيهما الأكثر طوبائية أن تأمل في تحويل العالم بالعدل أم الأمل في حتمية القضاء على الخطيئة في العالم؟ هل أكثر طوبائية الإيمان ببعث الجسد أكثر من الأمل في إلغاء كل أشكال الظلم والعداوات والقساوة في العالم؟ في الماركسية والإنجيل أساس كل الفكر هو المقولة الأكثر ثورية مما نتخيل التي تقول بأن الخطيئة والشر ليسا فطريين في الإنسانية والتاريخ. فقد ظهرتا يوما ما حسب الفعل البشري ولذلك من الممكن إلغاؤهما».[50] وجاهد في الوصول إلى تماثلات بين ماركس والقديس بولس الذين أكدا شمولية الشر وإمكانية القضاء عليه لأنه مكتسب واجتماعي - بشري نتيجة لنظام اقتصادي هو الرأسمالية (ماركس) متأصل في تجاوزات قوى وسلطات أرضية.[51] ولكن أخذ على الماركسية إنكار وجد الإله.

وحاول ميراندا أن يكتشف الإنسان في فكر ماركس لكي يتوصل إلى القرابة بينه وبين المسيح. فماركس إنساني لأن الانسانية هي

(49) إنريك دوسيل، مرجع سابق، ص. 48.

(50) Jose Porfirio Miranda : Marx and the Bible, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1974, p. 277.

(51) Ferm, op. cit., p. 35

الاحترام غير المحدود للإنسان باعتباره في ذاته قيمة وغاية. ومن هنا عارض الرأسمالية لأنها عاملت الإنسان كأداة لتحقيق الربح لمجموعة قليلة. فالدوافع لبناء نظام اجتماعي أكثر عدالة هي أصلا دوافع أخلاقية وليست مادية. فبساطة ليس من الإنسانية أن يخضع البشر للاضطهاد وعند ماركس الحرية - حسب هذا الفهم - هي جوهر الانسانية وتعني التحرر من كل أشكال الاضطهاد : الاقتصادي - الاجتماعي والسياسي. ويرى أن حتمية ماركس لا تنفي حقيقة الحرية الانسانية، لأنها في الأصل حتمية اقتصادية ولكن ماركس - في تأويله - لم يطرح الفرضية غير المنطقية القائلة بأن كل العوامل والأسباب التي تغير الأساس هي اقتصادية. ومن هنا استنتج العلاقة بين المسيح وماركس بسبب التعويل على الحافز الأخلاقي كأساس للقضاء على اللامساواة الاجتماعية. ولأن ميراندا كان يتوقع أن يكون قد اشتط في تأويل الماركسية، لذلك فقد بادر واتهم الكثير من الماركسيين بأنهم قد انحرفوا عن التعاليم الماركسية (هذا ما حدث في المسيحية أيضا) وأورد الآراء السابقة في كتاب بعنوان : ماركس ضد الماركسيين - الإنسانية المسيحية عند كارل ماركس.[52]

ومن جانب آخر، فقد دافع ميراندا عن الشيوعية - المسيحية في كتاب بعنوان : «الشيوعية في الإنجيل».[53] واعتبره المانيفستو الانجيلي. وهو يستعمل المنهج الديني - الذي نجده كثيرا عند بعض الإسلاميين - الذي يبحث عن أسبقية بعض المفاهيم المعاصرة في النص الديني وأن مهمة الفكر الحديث كانت مجرد بلورة وتحديد هذه المعاني بدقة ولغة مبينة ومنطق جديد. فهو يقول أن فكرة الشيوعية موجودة حرفيا في العهد الجديد. فقد ظهرت فكرة من كل حسب طاقته ولكل

(52) Mirańda, J. P.: Marx against Marxists. The Christian Humanism of Karl Marx. Maryknoll. N. Y., Orbis, 1980, pp. 61, 102, 123.

(53) Communism in the Bible. Maryknoll, N.Y. Orbis, 1982.

حسب حاجته في إنجيل لوقا، وأخذها عنه لويس بلانك مباشرة أو ضمنيا ثم أخذها ماركس عن الأخير. وفي رأيه، فقد مارست المؤسسة الدينية على العقل المسيحي عملية غسيل مخ بهدف صياغة مفهوم للمسيحية مضاد للماركسية. وأي مسيحي يدعى أنه معاد للماركسية قد يكون لم يقرأ ماركس أبدا. ويكرر القول بأنه يجب عدم التماهي أو التطابق بين الشيوعية والمادية الخالصة، وأن التجربة الشيوعية الروسية ليست مثالا أو نموذجا ولكنها فشل وتشويه، ويرى أنه قد حان الوقت لإسقاط كل الاتهامات التي تبعد المسيحيين عن الشيوعية باعتبارها ثانوية وخاطئة، والتركيز على الأساس وهو أن الإنجيل يعلم الشيوعية.[54] استنتج من المسيحية الأولى الكثير من التشابهات مع الشيوعية من خلال تأويله وإبرازه لموضوعات المال والفقر ومملكة الله الحقيقية.

وقد أثارت أفكار ميراندا الكثير من النقد والهجوم من اتجاهات فكرية عديدة متباينة. اعتبره البعض عاطفيا ومنفعلا وغير موضوعي في تناوله لماركس مما أدى به إلى الغموض وعدم الدقة في التحليل، وانه كان مندفعا في الوصول إلى تلاقي الماركسية والمسيحية. يكتب فيرو Alfredo Fierro أن ماركس ميراندا لا يريد ماركس نفسه أن يكونه، وتلك ماركسية يصعب على المرء أن يتعرف عليها.[55] ويرى نيكولاس لاش أن قراءة ميراندا للانجيل مغرضة، وكذلك لماركس.[56] ويرى ناقد آخر أن تفسير ميراندا الانجيلي احادي الجانب وفرض مرارا الإطار الماركسي على الإنجيل.[57] ولكن يدافع عنه بأن ميراندا ليس

(54) Ibid, pp. 1-7 and Ferml, p. 37.

(55) عن Ferm ولكن في الأصل فيرو : The Militant Gospel : A Critical Introduction to Political Theologies. Maryknoll , N. Y., Orbis, 1977, p. 374.

(56) Nicholas Lash : A Matter of Hope : A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx. University of Notre Dame Press, 1981, p. 4.

(57) Arthur McGovern, : - Marxism : An American. Christian Perspective. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1980, p. 194.

ايديولوجيا يلوي الماركسية والمسيحية معا، فقد كان ناقدا لكثير من مقومات الماركسية وفي نفس الوقت لم يخش أن يرى الملامح الإيجابية فيها والشبه بينها وبين رؤى مسيحية أساسية عديدة، وهذا هو أثره الفعال على لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية. لا نستطيع أن نقلل من قوة عقيدته بأي طريقة كانت، مع إثباته أن المؤمن الحقيقي بالمسيح هو من يؤمن أيضا أن هذا العالم يمكن أن يغير نحو الأحسن، وأن مملكة الرب يمكن أن تتحقق على هذه الأرض.[58]

سبق أن ذكرنا بعض المفكرين ضمن تيار التحليل الاجتماعي، ويلاحظ أن بعض الدارسين يميلون إلى تصنيفيهم كماركسيين رغم أن أفكارهم ليست في وضوح طروحات ميراندا ولكنها لا تخلو من توجهات ماركسية أو انتقاء أداة تحليل مادية ـ تاريخية أو تركيز على الاقتصادي مما قد يوحي بانحياز ماركسي. آسمان مثلا يصنفه البعض ضمن الماركسيين لأنه «أول من أشار بدقة إلى الخطوط الفاصلة بين اللاهوتيات : لاهوت التنمية، لاهوت الثورة، لاهوت الأمل حسب مولتمان، لاهوت السياسة عند مارتز Martz».[36] واهتم بايديولوجيا التنمية، واستعان بمقولات غرامشي ولوكاش، مبتعدا عن الاقتصادوية العاكسة لعلاقات البنية التحتية والبنية الفوقية، مبينا أهمية الصراع الإيديولوجي، ويكتب آسمان : «إن لغة التحرير هي إفصاح عن الوعي الثوري الذي ينبغي استخلاصه ـ على المستوى الاجتماعي السياسي ـ من اللغة التحليلية (للتبعية). وهذا مرتبط مباشرة بالظاهرة التحليلية الجديدة للتخلف.»[60] كانت مهمة لاهوت التحرير في تعامله مع الماركسية صعبة ودقيقة لو أراد تجنب التوفيقية والاتهام بالتسييس الزائد؛ لذلك أظهر أغلب مفكريه ميلا نحو التنظير بقصد إقتصار التأثر

(58) Ferm, op.cit., p. 38

(59) إنريك دوسيل، مرجع سابق، ص. 48.

(60) المصدر السابق، ص : 48.

على الاستفادة من الجهاز المفاهيمي الماركسي والتعامل مع الماركسية كعلم فقط، وهذا يتضح من الشخصيات والمدارس التي أثرت على لاهوتي التحرير بالذات الحركيين وأصحاب الانحياز الطبقي المحدد. وهناك شخصيات مثل غوتيرز Gutierrez الذي تدرجه بعض المعايير في قلب الماركسية وتؤكد أخرى - استنادا على كتاباته - أنه يستبعد الماركسية. يرى دوسيل أن غوتييرز صاحب تيار مستقبلي في لاهوت التحرير ينقد إيديولوجيا التنمية، ويستشهد بغرامشي في إحدى دراساته «كإعلان عن الماركسية التي في غير صورها الاقتصادية والمادية الدياليكتيكية، وإنما في صورتها السياسية الصارمة وعلى ضوء التحليل الثقافي. وهذه هي أصول الطرح الأساسي لأن يكون اللاهوت - كفلسفة بالمعنى الغرامشي تقييما نقديا مسيحيا للواقع من زاوية الممارسة. ويرى أنها «ماركسية أميركو - لاتينية غير اقتصادوية ونقدية تتيح أفضل الشروط لتحليل سياسي ناجع.»[61] وفي نفس الوقت ينشر كتابا يطالب بالرجوع إلى الأصول وبالذات الانجيل ولا يأتي أي ذكر لماركس وحتى في كتاباته عن التنمية والاضطهاد يكاد يساوي بين الاشتراكية والرأسمالية لأنه يرى أن التحرير لا يمكن أن يتضمنه أي نظام اجتماعي، لكنه يوحي باشتراكية محلية أصيلة في كتابات أخرى.[62]

تصبح الماركسية عند اللاهوتيين قراءة للماركسية يتخللها واقع مجتمع متخلف وعدم التفريط في أسس العقيدة المسيحية. وهذا ما جعل البعض يتحدث عن ماركسيات أو مسيحيات، فمشكلة التوفيق كما يقول أحد الباحثين: «التوفيق هو أخذ فكر إنساني ثم تسلق المعنى الديني عليه فأما أن تكون الغلبة للفكر الإنساني عندما يحتوي المعطى الديني بداخله وإما أن تكون الغلبة للمعطى الديني عندما يحتوى

(61) نفس المصدر ص: 49.

(62) Gustavo Gutiérres : - We Drink from Own Wells : The Spiritual Journey of a People. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1984.

و Ferm مرجع سابق ص. 19.

الفكر الإنساني بداخله.[63] ومن هنا يمكن أن نفهم دعوة «مسيحي ماركسي» مثل مادورو (Otto Maduro) حين يطالب بضرورة إعادة تفسير الماركسية جذريا حسب السياق والواقع الأمريكي اللاتيني. وفي نفس الوقت يقدم في كتابه عن الدين والصراع الاجتماعي تحليلا نقديا اجتماعيا للدين ويرى أن الوظيفة الاجتماعية للدين تختلف حسب كل مجتمع، لذلك على المنظرين في أمريكا اللاتينية أن يطوروا ممارسة لاتينية للتحرر الذاتي الاشتراكي للمضطهدين.[64]

3 . التيار التبشيري التأويلي

يبدو هذا التيار وكأنه يضم كل من هو خارج التيارين السابقين وبالتالي لا تجمع بين أفراده أفكار مشتركة ويمكن تعريفهم بالنفي أو السلب. ويضم هذا التيار اللاهوتيين الذين لا يظهر أثر الأدوات والمفاهيم الماركسية بوضوح في أفكارهم وكتاباتهم، كذلك لم يتحدد لديهم فهم القضية الاجتماعية ووسائل حل المشكلات المجتمعية وطريقة تعبئة الجماهير والموقف من مستوى الصراع وإمكانية الكفاح الثوري العنيف أو المسلح. هذا الوضع يقود الى أن يكون الباحث أو المفكر متأثراً بعدد من المدارس والتيارات في تركيب فكرته. لذلك فهو تبشيري لاتصافه بالعمومية إن لم نقل بالشعاراتية والمثالية، وتأويلي لأنه مرتكز أكثر على الكتاب المقدس ويستنجد به في قبول أو رفض الأفكار الأخرى. ويمثل الاتجاه الثاني في التوفيقية والذي يحاول أن يعطي الغلبة للفكر الديني على الأفكار الإنسانية . لم نطرح السؤال الأولي عن شروط إدراج شخص ما ضمن لاهوت التحرير عموما ، واكتفينا باتخاذ الموقف النقدي

(63) حسن حنفي، مصدر سابق، ص : 89.

(64) Otto Maduro : Religion and Social conflict Maryknoll, N. Y. Orbis, 1982.

من الواقع - في بعض الأحيان - والممارسة المنحازة لجانب المضطهدين والانخراط في عمل سياسي - متفاوت العمق والسعة - يترجم الانحياز الى عمل يومي، كأداة للتصنيف لذلك قد يكون تعريف دوسيل مدخلا شاملا لأفراد هذا التيار : «هذا اللاهوت هو في الحقيقة خطاب نقي نظري يطرح الأسئلة التقليدية ذاتها : الخطيئة، الخلاص، دراسة المسيح، الأسرار المقدسة... الخ، وإنما على صعيد ملموس ومناسب. فهو لا ينكر المجرد (الخطيئة في ذاتها...)، لكنه يضعه في شروط الواقع التاريخي الملموس (خطايا التبعية..)[65]

نستطيع أن نضع الفيس (Rubem Alves) ممثلا رائدا لهذا الاتجاه رغم أن البعض يصنفه ماركسيا ولكن هذا يعود الى تأثره الشديد بالفكر الأوربي خاصة وقد عاصر حركة النقد الاجتماعي والرفض وتمرد الشباب في نهاية الستينات. فقد قدم أطروحته الجامعية في برنستون عام *1968* تحت عنوان «نحو لاهوت للتحرير» والتي نشرت باسم : «لاهوت الأمل الإنساني» [66] ويظهر فيها انعكاس المناخ الفكري العام لتلك الفترة، وعلى وجه أخص تفكير لاهوت الأمل الأوربي الذي نجده في المدرسة الألمانية عند Pannembery و Moltmann و Kaltahoff وBloch بالإضافة لأثر ماركسية مدرسة فرانكفورت وبالذات ماركوزه Marcuse.

وينطلق ألفيس من البعد القيامي (الآخروي) للتاريخ ومن هذه النظرة يفهم التاريخ مستقبليا ومفتوحا للبدايات الجديدة باعتبار الله هو الأمل في الانجاز النهائي أو الكمال الأخير. ومن هنا يرى بعض هؤلاء اللاهوتيين أن للخلاص الإنساني خاصية اجتماعية ومدفوع نحو العدل الاجتماعي والتحرر الإنساني. ويرى الله كقوة المستقبل التي تقود

(*65*) إنريك دوسيل، مرجع سابق، ص. *60*

(*66*) Rubem Alves: Theology of Human Hope. Corpus Books, Washington, 1969.

الإنسانية نحو تحقيق العدالة الاجتماعية. [67] وهذه نفس رؤية كالتهوف Kalthoff لمسيحية المستقبل التي تعطي قوة للفعل الاجتماعي في الحاضر، إذ يكتب: «يجيء الرب يقف أمام الباب! سيقيم مملكته.» ولأنه مازال في الدين إمكانات جديدة فهو يعتقد أن الكنيسة يجب أن تنظر الى الأمام وليس للخلف. ويقول : «أمامي النهار وخلفي الليل». هذه بذور جنينية للاهوت الأمل القائم على فكرة إن الإيمان بمستقبل مملكة الرب يجب أن يتحقق في الفعل الملموس الحالي. [68] لم يكن لتعاليم كالتهوف أي أثر سياسي يذكر ولكن مفهوم لاهوت الأمل كان من أكثر المفاهيم الفكرية المثمرة - حسب عدد من المفكرين - حتى جاء مولتمان Moltmann بعد خمسين سنة من موت كالتهوف وأعطى الأبعاد السياسية للاهوت الأمل مقلدا ماركس في المقولة الحادية عشر عن فيورباخ القائلة بأن مهمة الفلسفة ليست مجرد التفسير بل تغيير العالم واستخرج الجوانب السياسية للآخروية المسيحية، ويقول في هذا الصدد :«اللاهوتيون مهتمون ليس فقط بتقديم تفسير مختلف لعالم، التاريخ الإنساني، الطبيعة الإنسانية، ولكن تحويل كل ذلك حسب توقعات التحويل الإلهي»[69] . ويواصل مولتمان مضيفا أن التصالح مع الرب لا يعني فقط الخلاص الفردي وتجنب الشر في العالم وراحة الضمير الشقي، فالوجه الآخر للتصالح يتضمن تحقيق الأمل القيامي (الآخروي) للعدل وأنسنة الإنسان، تنشئة الإنسانية والسلام لكل الخليقة»[70] .

ويختلف الفيس مع مولتمان خاصة بعد أن أتُهم بأنه تلميذ أو مريد له، لذلك يحاول أن يقنع الآخرين باختلافه لدرجة المبالغة في الهجوم في كتاباته الاخيرة على مولتمان. فقد أخذ عليه تركيزه على البعد المتعالى للآخرة وبالتالي يضع البعد الإنساني في المرتبة الثانية.

(67) Ferm, op. cit., p. 27

(68) James Bentley, op. cit., pp. 58-9

(69) Ibid., p. 59

(70) Ibid.

فالأمل ليس شيئا متعاليا يؤمى للإنسانية من ما بعد، ولكن الأمل هو امتداد الوعي الإنساني الذي ينظر إلى ما هو أبعد من اكتمال الموجود. ويدافع عما يسميه «الإنسانية السياسية» وهي عملية مبدعة، مفتوحة تؤكد باستمرار أن غدا أحسن، ويمكن تحقيقه. وهي تحتوي علي ثلاثة عناصر أو مكونات، أولا : ترفض نهائية وإطلاقية البنى غير الإنسانية القائمة، فهي لا تمثل بأي حال من الأحوال الفصل النهائي للتاريخ، ثانيا : يجب أن يستمر الانسان يأمل بأن المستقبل سيتضمن القضاء على كل أشكال الاستغلال الحالية. ثالثا: الإنسانية وحدها دون غيرها هي القادرة على التأثير في التغييرات الحالية، وعلى خلق بنى جديدة تستطيع تطوير العدل الإنساني. ولا يراهن الفيس علي نظام اجتماعي مثالي يمكن تحقيقه ولكن يرى إمكانية ظهور مجتمع أحسن من الحالي[71] . وهذه أهم إضافة أي تاريخية المسيحية والتي يُخضع لها أحداث الإنجيل. مثال ذلك إعادة قراءة الخروج والذي يتجلى فيه - حسب ألفيس - قوة للمستقبل تخرب الأمر الواقع بخلق مستقبل الحرية للبشر. هكذا يتجلى الرب، بالنسبة لوضع بنى إسرائيل، فالمعطيات الذاتية والموضوعية تظهر مستقبلا مغلقا بسبب القوة القامعة لمصر وعقلية العبودية عند الشعب، لولا ظهور الرب المتحرر من أي حتمية تاريخية والحر تماما ليصنع التاريخ[72] .

ويحاول الفيس أن يتحدث لغة الحرية - كما يقول - وهي علمانية كلية في طبيعتها لا تنظر أولا إلي ما بعد النجوم لتجد معنى للأرض. وهنا يقول - حسب تساؤل نقاده.- أين الله في كل هذا؟ يؤكد أن الله هو القوة للأنسنة التي تظل مصممة على جعل البشر تاريخيا متحررين. ويستفيد - مثل رصفائه لاهوتي أمريكا اللاتينية - من مفهوم الإله المعاني (Suffering God) الذي يوجد بين الفقرآء والمستضعفين، يعاني

(71) Ferm, op. cit., pp. : 27-8

(72) Victorio Araya, op. cit., p. 176

معهم، ثم يأمل مثلهم في خلق مستقبل أحسن. ويُؤخذ عليه نفيه لأي تعال حين يصنف الرب بهذه الصورة، وبالتالي يصبح الرب عنده مجرد اسم آخر للمعاناة والأمل والحرية البشرية.(73) ويسعى لتأويل أي نص ليتفق مع لاهوت الأمل، لذلك حتى البعث هو رمز للطموحات البشرية وليس دليلا على حقيقة التعالي. وقد أجهد نفسه ـ كما يقول Ferm «ليجد لغة تنفي إما /أو وتؤكد كلا / وكمدخل للرب قد يجمع المتناقضين. وعليه مواجهة السؤال : هل يمكن أن يعمل الرب مستقلا عن الإنسانية أو الإنسانية مستقلة عن الرب؟ هل يلتقي الاثنان أم على ألفيس أن يعترف أنهما واحد ونفس الشيء؟(74) وتتسم أفكاره بغموض وضبابية شديدة ويلفها في لغة شعرية ظاهرة حين يعجز عن تحديد وتدقيق مفاهيمه وفرضياته. فهو يكتب أحيانا : «اللاهوت هي محاولات جمع أوراق الزهور التي تمزقت باستمرار في عالم لا يحب الزهور». أو «لم تتحقق أحلام العمر. نعيش وسط حطام توقعاتنا الدينية، ظهورنا للحائط ولا مهرب. الخروج الذي قد حلمنا به قد أجهض . بدلا عن ذلك نجد أنفسنا في موضع النفي والأسر»(75) .

وتفرعت أفكار ألفيس وتشابكت متأثرة بتيارات فكرية عديدة ـ بالذات في السبعينات ـ لدرجة أبعدته كثيرا عن اللاهوت، والذي يعتبره نسبيا لدرجة بعيدة، إذ يقول : «أن الحقيقة ليست ما تقوله الكنيسة، ولكن الحقيقة اسم أعطته جماعة تاريخية تملك الأفعال التاريخية كانت وستكون فعالة في تحرير الإنسان. الحقيقة هي الفعل». (76) هنا يظهر تطور جديد في تفكيره يتسم باليأس متأثرا في مجمله بالوجودية والمدرسة النقدية والفرويدية. وحسب الفيس لقد وصلنا مرحلة موت

(73) Ferm, op. cit., p. 28

(74) Ibid.

(75) "From Paradise to Desert,", in : Rosino Gibellini (ed.) Frontiers of Theology in Latin America, Orbis, 1979, pp. : 290-3.

(76) Ferm, op. cit., p. 29

الالهة والأبطال. لقد تغلبت علينا ببساطة التكنولوجيا والبيروقراطية، ولا توجد مرتكزات مرجعية ولا منطق في تفاؤل مشترك لمستقبل أحسن. ومع ذلك ورغم معرفتنا أن آمالنا التاريخية لن تتحقق، لا نستطيع أن نعيش دون أمل، ويقول في إبهام مغرق في اللامعنى يجب أن نأمل ضد الأمل! ويصبح الدين في نظره مسألة خيال وأحلام تساعدنا فقط على البقاء في عالم خشن قاس محروم من الحب والعدل. وينتقل الى ما يسميه «لاهوت الأسر» (Theology of Captivity) الذي يرفض قبول العالم حسب شروطه أي حسب الأمر الواقع، مع علمه بأن عالما جديدا أحسن لن يكون حقيقة. ومع ذلك يرى أن هؤلاء الذين ليست لهم أحلام، ضائعون![77] وهنا يتقاطع مع فرويد حين يقرر في أحد كتبه الأخيرة بأن الكيانات الدينية كيانات وهمية، وأن العقيدة الدينية هن في الواقع رغبة تريد أن تكون حقيقة. هذا ما قاد George Hunsinger إلى أن يتهم الفيس قائلا : «لم يغد لديه ما يقدمه للعالم غير بعض الاقتباسات من فيورباخ ونيتشة.»[78] يمكن القول بأن الفيس انتهى الى أن الكل عبث وقبض ريح ويصل الي قدرية تامة، يحاول البعض أن ينظر اليها بشيء من الانصاف والتقدير ويرى أن هذه المواقف القدرية والعبثية هي نتيجة طبيعية لسنوات ألم النضال ضد قوى الاضطهاد في أمريكا اللاتينية والتي صارت أكثر ضراوة ولم تهزم تماما كما حلم وتقوع المناضلون منذ زمن طويل[79] .

يعتبر J.B. Libânio من عناصر هذا التيار بسبب ضعف التحليل الاجتماعي وشكل العمل السياسي المطلوب فهو يرى أن الصلاة

(77) Ibid.

(78) عن Ferm ولكن في الأصل مقال بعنوان : "Karl Barth and Liberation Theology" , The Journal of Religion , Vol. : 63 , n° 3 , July 1983 , p. 261.

(79) Ferm, op. cit., pp. 29-30

والسياسة متلازمان ويرى أن لكل فعل ديني مدلوله السياسي. فالصلاة ذات فضائل لاهوتية تُكون المناخ الروحي لما يسميه الفطنة، وفي رؤيته الخاصة يبحث عن توسطات ملموسة تمكن من تحقيق مملكة الرب والتي هي ثمرة هبه الله والنشاط الإنساني معا - أي نعمة إلهية وقرار إنساني لذلك تحقق دورا هاما. ويرى أن الصلاة مبيِّنة أو مُجَلية أو مفسِّرة للعقيدة. فالعقيدة التزام حياتي كامل وارتباط بشخص المسيح الذي أعلن ملكوت الله، فالصلاة تصلنا بالمسيح لأنها تحتوي كل الحياة بما في ذلك تفكيرنا وتكوين آرائنا ورغباتنا ورؤيتنا للأشياء. ويعدد إيجابيات الصلاة في الكشف عن جوانب روحية تثبت تلك الفطنة الخالية من الشوائب. ثانيا يرى الصلاة حافزا لأمل، إذ يقول بأنه حين نفسر حقيقة معينة بواسطة مفتاح العقيدة، عندها نبحث عن معنى يتعالى على إدراكاتنا الصغيرة لأن العقيدة تشير الى الأشمل. ويدخل الأمل في الصورة على أساس أنه ذلك الذي يجعل التاريخ ملموسا وعيانيا، كذلك ينفي إطلاقية الإيديولوجيا التي تعطيها لنظرة جزئية للحقيقة. فالأمل كإعلان عن المستقبل الجديد، غير المرئي ولا المحوّر؛ يؤدي وظيفة نقدية. ويكون القوة الدافعة في التاريخ التي تعطي معنى للتطلعات الإنسانية للرفاقية والعدل والتضامن. ومن خلال بنيته الآخروية/ القيامية الأصيلة «للآن» «والذي لم يأت بعد»، يؤكد الأمل في وجود مملكة الرب بيننا، والخاصية المطلقة للتدخل الإلهي في التاريخ. كما يؤكد الانتصار الحتمي لرحمة المسيح في الأسرار الكنسية والكلمة وأفعال الكنيسة وعلامات البر والخير، وفي النهاية الانتصار الأخير للمسيح على الموت والخطئية. ويقرر الأمل أن الله - في المسيح - قال كلمته الحاسمة والتي لا تُرد فيما - يخص العالم والتاريخ، وأن تأثير تلك الكلمة يصوغ التاريخ كل يوم في مهمتنا للتحرير. والصلاة تقدح الأمل فينا والذي تدعمه فطنة غير محجوبة في عالم مهدد بالتشككية والخوف وعدم الأمان. ثالثا تطهر الصلاة الصدقة والإحسان، فالفطنة تحدث فقط

ضمن الإحسان والحب. فالإحسان كممارسة تحررية، هو مصدر الفطنة.(80)

وهذا تيار موجود في لاهوت التحرير رغم محدودية تأثيره لأنه أصلا عاجز عن توصيل الكثير للجماهير أو حتى الصفوة لأن مثل هذا التفسير يتسم بذاتية مغلقة تقوم على تجربة فردية بحتة يتكرر مثل هذا النمط من التفكير عند الكثيرين في محاولة تجديد الفهم الديني، إذ ينجذب أصحابه الى اللغة والتأويل والتخريجات مما يبعدهم تماما عن النص والواقع معا. مثل هذه المحاولات موجودة عن التراثيين الجدد المسلمين أيضا بهدف تقريب الدين من التطور والتقدم الذي يعيشه العالم المعاصر - على الأقل في مجالات العلوم والآداب والفنون والتنظيم والصناعات. وتواجه هذه المحاولات بصعوبة التوفيق بين ميدانيين لكل منهما سياق معرفي مختلف وطرق تواصل متمايزة. يقوم آخرون بتوظيف التأويل لدرجة ترفعه الى مستوى تحريضي جديد وقد تجعل الأصل الانجيلي بعيدا أو على الأقل ليس بالضرورة من الممكن نسبة الأفكار الى الانجيل إلا بغرض إقناع المسيحيين بأن الأفكار الجديدة هي أفكارهم الخاصة.

وعرف كرواتو (José Severino Croatto) بقدرته على عرض تأويل إنجيلي يقارب واقع أمريكا اللاتينية. وهو يكتب بجرأة وإصرار عن الإمكانية المفتوحة تماما للتأويل وبأنه لا توجد مسيحية مغلقة أو سلطة معرفية مطلقة، فالتاريخ والواقع ينتجان باستمرار فهما جديدا ومختلفاً للإنجيل وكل لاهوتيات التحرير - بمعنى التي تركز علي التحرير الاجتماعي - السياسي أو الديني أو السود أو المرأة - تسعى من خلال الكتاب المقدس للكشف عن إله محرِّر يقف مع العدل

(80) J. B. Libanio : Spitirual Discernment and Politics. Guidelines for Religious communities. Maryknoll. Orbis Books, 1982, pp. 26-30.

والوعي. ويرى أن كل الكتاب المقدس هو عرض لمعركة صراع آلهة أو بين الخير والشر (يهوه والالهة المضطهدة). ويلتقي مع ليوناردو بوف (L. Boff) في رسم صورة للمسيح ككاشف للقيم الإنسانية يبحث عن المضطهدين لأنه يعرف جيدا معنى أن تكون مهمشا ومحتقرا من قبل المستغلين والمضطهدين. كذلك قارن بين زمن المسيح وواقع العالم الثالث الراهن.(81) وهي تماثلات تذكر الأحيان بما يسمى أحيانا عند بعض الإسلامويين بجاهلية القرن العشرين. وهذه المقارنة أو التماثلات لا تاريخية ومشحونة بالإيديولوجي، ويمكن أن تستعمل من قبل الرجعيين والتقدميين معا.

ونجد في نفس التيار اليسا تاميز (Elsa Tames) وهي من لاهوتيي التحرير الذين حاولوا تطوير تأويل إنجيلي يركز على مضطهدي أمريكا اللاتينية. وفي كتاب بعنوان: «انجيل المضطهدين»(82) قدمت عرضا قويا لموضوع المضطهدين في الانجيل تجاه الأغنياء وعلاقة ذلك بأمريكا اللاتينية أي دراما الانجيل كصراع مستمر بين الفقراء من جهة والأغنياء والمنعمين من جانب آخر. هذا شكل للصراع - كما تقول - لا نجده في أمريكا الشمالية وغرب أوربا. تعتبر من القلائل الذين عالجوا الانثوية أو الجنسانية (Sexism) كشكل رئيسي للاضطهاد. وأخذت من الإنجيل قصة هاجر Hagar التي عانت اضطهاد ثلاثي الجوانب بسبب الطبقة واللون والجنس. وفي عرض حديث لتسبيحة العذراء Magnificat (إنجيل لوقا) تختم اليسا تاميز مخاطبة الرب: - «لقد خلقتنا سودا وصفرا وبيضا وملونين، نساء ورجالا، نحمدك لأنك - في وسط الاضطهاد والاختيارات والمحن والألم والظلم الذي سببه البشر المخطئون - فأنت

(81) Jose Severiono Croatto : "Biblical Hermeneutics in the Theologies of Liberation", in virgina Fabelle and Sergio Tores, eds. , Irruption of the Third World : Challenge to Theology (Maryknoll, N. Y., Orbis, 1983, p. 163.

(82) Elsa Tames : Bible of the Oppressed. Maryknoll, N. Y. Orbis, 1982.

تحكم كمنعم. وفي بعث المسيح لقد أريتنا أن المعاناة ليست النهاية بل أنت المحرر الأعلى والأخير.[83]

هناك تأويلات أخرى تقدم قضايا مركزية مخالفة مثل تلك التي نجدها عند إرسكين (Noel Leo Erskine) الذي حاول ربط لاهوت التحرير بالسياق الكاريبي واهتم بالعرقية أكثر. ففي كتابه «اللاهوت غير المستعمر، منظور كاريبي» [84] طور فكرة تقول بأنه كما فسر الكاريبيون من قبل خطأ العالم الأول قد يتكرر مرة أخرى تفسيرهم الخطأ من خلال عدسات لاتين أمريكية. تابع تجربة العبودية في جامايكا والتي تختلف عن الولايات المتحدة الأمريكية. وقال عن نزع الاستعمارية عن اللاهوت ويعني المضي أكثر من تحليل المعطيات الاقتصادية ـ الاجتماعية والفوارق الطبقية، فالتحرر من الاضطهاد الاقتصادي جزء من المهمة ولابد أن تكون الحرية المتكاملة هي غاية التحرير[85] .

تلتقي(Beatriz Melano Couch) مع الفكرة الأخيرة ولكن مع التأكيد على الأنثوية أو الجنسانية على أساس أن التحرير يتعدى الاقتصادوي ليشمل مكونات مثل الجنس والعرق. أما مساهمتها الحقيقية فهي تطوير تأويل جديد اسمته «تأويل الشك والذي حذر من الاعتقاد بأن أفكارنا أو رؤيتنا خالية من التعصب. فإن عنصر الشك هذا لو أخذ بجدية يقود حتما الى «تأويل الأمل» ـ الأمل في أن معرفة أكثر صراحة وإخلاصا لوضع اجتماعي معين تقود الى قراءة أدق للنص المقدس. هذا الإحساس بالأمل يفتح بالتالي الطريق لتأويل الالتزام

(83) في الأصل عن كتاب Fabella & Torres سابق الذكر ولكن هنا عن Ferm ص . 50.

(84) Noel Leo Erskine : Decolonizing Theology. A. Caribbean Perspective. Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1981.

(85) Ferm, op. cit., p. 51.

والانخراط (hermeneutic of engagement) حيث ننذر أنفسنا للتغلب على شرور العالم، فالالتزام ضروري لأنه من الوهم تصور أن يكون المرء محايدا : إما حلفاء للمضطهدين أو أصدقاء للمستغلين. لا ترى نفسها أنثوية، ولكنها فرد في لاهوت التحرير تعمل مع الرجال - في حوال وصراع معا - على طريق مشترك(86) .

وهذا التيار يضم العديد من المفكرين إذ يبدو وكأنه أساس لاهوت التحرير الذي يعني إعادة قراءة الإنجيل بعيون الفقراء والمضطهدين ويأتي الاختلاف من درجة بروز الواقع على النص ومدى الحساسية للتحرير مهما كانت العقبات. من هذا الفهم تندرج شخصيات مثل هانكس Thomas Hanks الذي أصدر كتاب تأويل إنجيلي من منظور تبشيري مع ميول تحريرية (87) وللكتاب أهمية خاصة للمسيحيين الانجيليكانيين الذين يفرغون لاهوت التحرير من مضمونه الحيوي بإدانة العنف، يقول بسخرية : «أن السلمية سائدة في الممارسة بأمريكا اللاتينية أكثر من الولايات المتحدة الأمريكية حيث يمكن أن يبارك القساوسة النابالم في فيتنام، والدعوة للقنابل النيترونية في أوربا، ويغنّون : إلى الأمام أيها الجنود! كلما غزا المارينز أي مكان - دون إظهار أي استغراب»(88) .

وهناك تفسير يتكرر كثيرا في التأويلات سوآء ضمن هذا التيار أو خارجه، ويقوم على فكرة الصنمية والإلحاد. نورد كمثال Antonio Perez Esclarin لعرض هذا التأويل، فقد رأى أن أهم مساهمة للاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية هي المعنى الجديد الذي أعطاه لمفهوم الإله المحرر ويعتقد أن الصنمية - التي تَظُن أنها إيمان - أسوأ من الإلحاد.

(86) Tornes Sergio, and Eagleson, John, (eds.) Theology in the Americas. Orbis, 1976, pp. 304-8, 376. Ferm, op. cit., p. 51.

(87) Thomas Hanks : God so Loved the third world. The biblical Vicabulary of Oppression. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1983.

(88) Ferm, op. cit., p. 52.

ويكتب عن الإله ـ الصنمي الذي تؤمن به الجماهير «هو إله الأبيض المنتصر القاهر، الإله الذي يتوقع الخضوع من المستعبدين... إله المستعمرين الذي ينكرون الإنسانية والعدالة على مستعمَرهم. لذلك يرى أن من الأحسن كثيرا أن تكون ملحدا من أن تؤمن بمثل هذا الإله! فالإله الحقيقي الذي تناسخ في المسيح يعطينا تجسيدا حيا للمعنى الملموس للتحرير. طور الفكرة في القصة المثل "Jesus of Gramoven" إذ يحكي عن مسيح Rodriguez من سكان أحياء كاراكاس الفقيرة. والذي اختطف في الأخير كشيوعي نشط واختفى حتى اليوم.(89)

4 . لاهوت التحرير في إفريقيا وآسيا

رغم تأكيدنا على أن لاهوت التحرير ليس مقتصرا على ظروف أمريكا اللاتينية، لكنا ركزنا بشدة على تطوره في تلك المنطقة. فقد حقق لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية أثرا واضحا على تطور الكنيسة والدين المسيحي عموما على مستوى التجديد الفكري واستحداث وظائف ومهام جديدة وخلق علاقات مع التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، وابتدع وسائل عمل اجتماعي ـ سياسي مؤثر. وأصبح يتبادر للذهن أن لاهوت التحرير يطابق دائما لاهوت أمريكا اللاتينية الجديد، ولكنه في حقيقة الأمر تجاوز الإقليمية الدينية ليثبت مبادئ جديدة في فهم المسيحية بل والدين عامة. فهو يتجاوز الفهم التقليدي المرتبط بقوة الأمر الواقع ليضيف طرقا جديدة تمكن من الوصول لحياة أفضل ودلالة لاهوت التحرير التاريخية هي في كونه أول لاهوت ينشأ ويتطور في الهامش على أسس أسئلة تهم الهامش أو المحيط ولكنها ذات آثار عالمية

(89) Ibid, p. 49.

وعامة. كما يقول Boff هو الصرخة الواضحة للمضطهدين، للبرابرة الجدد الذين يدقون على بوابات امبراطورية الوفرة عند المركز، مطالبة بالإنسانية والتضامن وفرص الحياة في كرامة وسلام. والآن تتحقق هذه الغايات فقط بعد نضال قاسٍ للتحرير تحاول العقيدة المسيحية أن تعطي مساهمتها فيه.(90) ويضيف بوف بأن لاهوت التحرير يضع في أجنده النقاش كل الأسئلة التي تهم كل البشر مهما كانت ميولهم الايديولوجية أو ارتباطاتهم الدينية. وتعني كل أولئك الذين لديهم بارقة إنسانية باقية ليعتبروا مشكلات الملايين من الفقراء،ويسعون للعدل العالمي ويهتمون بمستقبل معذبي الأرض.

ويجد الكثيرون في لاهوت التحرير ما يقابل تطلعاتهم في رفض الاضطهاد والاستغلال واللامساواة في أشكالها المختلفة، كما ينسب نفسه إلى التاريخ المعاصر ولا يبقى في عزلة مجيدة أو يبقى في أبراج الكهنة العاجية، ولكنه يعمل ضمن اليومي ويتشبث بالحياة العادية للبسطاء حيث يتقرر مصيرهم على الأرض وليس في السماء فقط. ويجبر اللاهوتيين على العمل المحدد للمشكلات الحياتية الحقيقية ولمجتمع العقيدة بدلا عن الموضوعات الكلاسيكية التي ثبتها التقليد اللاهوتي. لذلك أعاد لاهوت التحرير للإنجيل مصداقيته لأنه أصلا لاهوت شعبي لجموع المضطهدين والمسحوقين يعدهم بالخلاص رغم التضحيات، وهذا ما يجعله خالدا وصالحا، فهو خادم العقيدة التي تعمل بالإحسان وتلهم بالأمل، لذلك يحكم عليه حسب القدرة على التحرير.(91) من هنا تأتي مداخل ومقاربات مناطق جغرافية أخرى ذات أوضاع ومشكلات مختلفة في شكلها وسيرورتها ولكن مصدرها واحد: انعدام المساواة أو بسبب الظلم المؤسس. إيجابا، تلتقي حول توق التحرير كطموح جارف نحو انسانية جديدة تبحث عن تحرير شامل ينفي

(90) Leonardo Boff and Clodovis Boff, op. cit., p. 88

(91) Ibid, p. 89

الاغتراب. فالبحث عن لاهوت تاريخي وملتزم بقضايا دنيوية مع الآخروية، هو المعيار الذي نستطيع بواسطته تحديد لاهوت تحرير في آسيا وافريقيا.

بدأ تخلي الكنيسة عن المنحى التقليدي، المدرسي في اللاهوت، منذ مجلس الفاتيكان الثاني، تحت ضغط المتغيرات السريعة والمتواترة التي يعيشها العالم. وواجهت الكنيسة تحدي التكيف والمواكبة بل وإيجاد الحلول الأصلية والناجعة على ضوء العقيدة. وابتداء من ذلك الحين تم ترسيخ مبدأ الحوار والاجتهاد بأصوات مختلفة بسبب تنوع الخبرات والرؤى، ولكنها تكمل تطور لاهوت التحرير. فعلى سبيل المثال اهتم لاهوتيو افريقيا وآسيا بالجوانب الثقافية أكثر، من زوايا وإضاءات مختلفة، فقد تأمل لاهوتيو افريقيا في ضرورة التكامل الثقافي للعقيدة والكنيسة في القارة الافريقية. ولم يقتبسوا من أمريكا اللاتينية ولكن هناك تبادلات معهم ساعدت في إثراء تيار الفكر المحلي الموجود أصلا. فقد تجذر لاهوت التحرير في زائير وتنزانيا وغانا وجنوب افريقيا. وفي الأخيرة لعبت الكنائس دورا واضحا في النضال ضد الفصل العنصري. فقد كان «لاهوت التحرير الأسود» واللاهوت السياقي» Con-textual théology أكثر التيارات الملتزمة عمقا في النضال. وقد استفاد لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية من هذه الجوانب الثقافية والعرقية.[92]

فقد ارتبطت المسيحية في افريقيا بالاستعمار الأوربي. فقد جاءت الإرساليات مع الجيوش الاستعمارية، عدا الكنيسة القبطية الممعنة في القدم والمحلية، تكملة لادعاء حضاري يتحدث عن عبء الرجل الأبيض في النهوض بالمجتمعات التي تسمى بدائية. ولكن تاريخ الكنيسة ارتبط بالعنصرية وتجارة الرقيق أحيانا أو علاقة البيض والسود غير المتكافئة. لذلك أضاف اللاهوتيون الأفارقة للاهتمام بالاضطهاد

(92) Ibid, p. 80

الاجتماعي والاقتصادي والسياسي - كما في أمريكا اللاتينية - الاضطهاد العرقي. وانتقدوا إهمال رصفائهم في أمريكا اللاتينية للجانب العنصري كمكون هام لأي لاهوت تحرير[93] لدرجة أن كاتبا مثل كون James Cone يقول بأن تركيز لاهوتيي أمريكا اللاتينية على الصراع الطبقي دون ذكر الاضطهاد العرقي يجعل اللاهوتيين السود يشككون في هوية أولئك الأوروبية البيضاء أي يظنون انتماءهم لها.[94] ويلاحظ تكري Ruvimbo Tekere (من زيمبابوي) أن حقيقة تجاهل ثقافات الهنود والسود توحي بأسباب غيابهم من المشاركة الكبيرة في حياة أمريكا اللاتينية، فالمساهمات الثقافية الغنية للهنود والسود تم تجاهلها بواسطة كنيسة متماشية مع الطبقة المسيطرة الحاكمة.[95]

تفرع وتعمق النقاش بين لاهوتيي التحرير من خلال قنوات منظمة، ففي 1976 بعد حوار أولى في دار السلام (تانزانيا) تم إنشاء «الجمعية المسكونية للاهوتي العالم الثالث» والتي عقدت عددا من المؤتمرات. والتقت الجمعية الجديدة عام 1977 في أكرا (غانا) ثم اجتمعت مرة أخرى عام 1979 في مدينة (سري لانكا). وكان المؤتمر الرابع في سان باولو (البرازيل) عام 1980، والخامس في نيودلهي (الهند) عام 1981 والسادس - الذي ضم لأول مرة ممثلين من العالم «الأول» والثالث انعقد في جنيف عام 1983. فظهر في هذه اللقاءات التي نشرت في عدد من الكتب قدر من الخصوصية والتمايز بين قارات العالم وبالتالي بين الثقافات والأوضاع الاجتماعية المتباينة. فقد كانت نقطة انطلاق لاهوت «التحرير» الافريقي قائمة على بعد قاعدي أي تحتي لثقافة معينة يدور فيها صراع حياة أو موت لعدد من الشعوب والأعراق المضطهدة. بينما يؤسس الآسيويون لاهوتهم على إعادة قراءة المسيحية

(93) Ferm, op. cit. , p. 59

(94) James Cone, in : Sergio Torres and John Eagleson, eds., The Challenge of Basic Christian Communities. Orbis, 1981, p. 266.

(95) Ferm, op. cit., p. 60

على هامش التراث الثقافي للحضارة الغربية وفي حوار مع الأديان الكبرى في الشرق بالذات في الصين والهند. وفي البداية كان الاتكاء على لاهوت التحرير الامريكي اللاتيني بارزا ولكن التأثير صار متبادلا، لأن الأخير بدأ بدوره يغتني من الحساسية لقيم الأديان الشرقية الكبرى والمنحى الصوفي لتلك الأديان. واتسعت الدائرة لتشمل روافد عديدة تحمل سمات خاصة حسب ظروفها، ففي الولايات المتحدة الأمريكية تأسس لاهوت التحرير الأسود على تأييد الحقوق المدنية واهتم لاهوت «التحرير» في العالم الصناعي بمسؤوليته تجاه العالم الثالث بالإضافة لمشاكل الفقراء الجدد في المجتمع الصناعي وقضايا الشباب، العجزة، العمال المهاجرين والمدمنين وموضوعات البيئة والذرة. كما انتشر هناك لاهوت التحرير الأنثوي الذي يرى تحرير المرأة كبعد تكاملي للتحرير الشامل، ويفهم الصلة بين الاضطهاد الجنسي والاقتصادي وبالتالي قد يمثل القوة السياسية لحركة نسوية تنتشر بين كل طبقات المجتمع تحاول إلغاء العنصر الجنسي في اللاهوت التقليدي وإعادة النظر في كل العقيدة من وجهة نظر أنثوية. بالإضافة لتأثير لاهوت التحرير المتزايد في جيوب التخلف في المجتمعات الصناعية مثل الثلاثين مليون

(96) نشرت دار Orbis مؤتمر دار السلام الأول في كتاب: Torres, Sergio and Fabella, Virgina (eds.): The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History. Maryknoll, N. Y./London, Orbis/ Chapman, 1978.
ونشرت وقائع مؤتمر اكرا في كتاب: Kofi Appiah - Kubi and - Sergio Torres (eds.) African Theology en route. Orbis, 1979.
ونشرت وقائع مؤتمر سرنلانكا في كتاب: Virgina Fabella (ed.) Asia Struggle for Full Humanity - Orbis, 1980.
أما المؤتمر الرابع في البرازيل فقد ظهر في كتاب: Sergio Torres and Johan Eagleson (eds.) : theChallenge of Basic Christian Communities. Orbis, 1981.
ونشرت وقائع مؤتمر نيودلهي الخامس للجمعية في كتاب: Tores and Fabella (eds.) Irruption of the Third World. . Orbis, وأصدر نفس المحررين وقائع 1983 مؤتمر جنيف في كتاب بعنوان: Doing Theology in a Divided World. Orbis, 1985.

من ذوي الأصول الاسبانية في الولايات المتحدة أي المكسيك ـ الأمريكان والمهاجرين المكسيك.[97] بالنسبة للكتلة الشرقية فقد كانت المعلومات ضئيلة كما أن القضية اللاهوتية في الأصل ثانوية أو مختلفة تماما. رغم ذلك فقد حدث لقاء بين ممثلين للدول «الاشتراكية» وبعض لاهوتيي أمريكا اللاتينية في Matanza بكوبا يناير *1979* لمناقشة المسئوليات الاجتماعية للعقيدة المسيحية تجاه تحديات العصر. ونستنتج من ذلك أن لاهوت التحرير ليس مجرد لاهوت جزئي أو إقليمي بل صار شاملا ومؤثرا في كل العالم المعاصر.

أ. لاهوت التحرير الافريقي :

يمكن أن نميز بين اتجاهين داخل لاهوت التحرير الافريقي مع وجود بعض خيوط التلاقي الفكري في بعض المواقف أو التحليلات: تيار يتركز في افريقيا الجنوبية ويهتم بقضة العنصرية كبؤرة مركزية للمشكلات الأخرى وتتفاوت المعالجة بمقدار الاهتمام بقضايا مرافقة ومكملة للتحليل العرقي بالذات الصراع الطبقي والفقر. أما التيار الثاني فهو يتجه نحو قيام كنيسة افريقية مستقلة مع اهتام خاص بالثقافات المحلية؛ بمعنى أن يكون الموروث الثقافي الوطني مكونا معتبرا في اللاهوت الافريقي. فالأديان والمعتقدات المحلية لا بد أن تدمج بطريقة أو بأخرى ضمن تعاليم الكنيسة الإفريقية. ورأت أن ينظر لها بتقدير من قبل اللاهوتيين الرسميين فقد كانت الإرساليات تحتقر تلك المعتقدات ونظرت للأفارقة كوثنيين ورأت أن «إفريقيا إمبراطوية الشيطان»[98] . ولكنها تراجعت الآن بعد أن فشلت في التعامل مع الموروث الديني الإفريقي وابتعدت عن الناس العاديين وانحصرت ضمن

(97) Boff and Bopff op.cit., 80-2 and Araya, op. cit., pp. : 153-4

(98) Ferm, op. cit., p. 61

الصفوة. وإن كانت هناك بعض العادات التي يصعب التعامل معها بهدف تمثلها داخل العقيدة المسيحية مثل تعدد الزوجات. تيار التوطين أو المحلية تعرض الى اتهام بأن العودة الي الجذور قد تصرف النظر عن القضايا العرقية والاجتماعية - الاقتصادي الأساسية. وهنا يبرز مدخلان عند دعاة المحلية أو التوطين إما باعتبارها طريقة لاستعارة تراثهم الثقافي أو تفضيل المحلية كسبيل ووسيلة لتحرير المضطهدين. والموقف الأخير يرى أن المدخل الأول ليس لاهوتا للتحرير بالمعنى الحقيقي ويلاحظ بالفعل أنه أقل التزاما بالقضايا الاجتماعية الممهدة للتحرير الإنساني(99) . ويفهم (Muzorewa) هذه الاختلافات بصورة إيجابية، متسائلا : ليس واضحا لماذا يميل غالبية اللاهوتيين إلى الخجل من تسيس لاهوتهم. فكلاهما مهتم باستعادة الصورة الطيبة للإنسانية الإفريقية والتي شوهت كثيرا بواسطة الأوربيين والأمريكيين البيض.(100)

ونواجه بجدل مستمر حول التفريق بين لاهوت إفريقي ولاهوت أسود إفريقي. يقول John Mbiti أن مصطلح «لاهوت إفريقي» ظهر لأول مرة عام 1956 ولكن Muzorewa يرى أن البداية الرسمية للاهوت الإفريقي يمكن إرجاعها إلى قيام مجلس كنائس كل افريقيا (AACC) عام 1963. ويرى أن المصطلحين هما تعبيران عن تأكيدين مختلفين - في نفس درجة الأهمية ضمن لاهوت تحرير شامل. وأي نقد حول نقطة التركيز غير مجد، لأننا لو نقدنا بعض أشكال اللاهوت خارج جنوب إفريقيا بسبب تركيزها علي المحلية أو الوطنية الثقافية وإهمال الالتزام بالقضايا الاجتماعية، يمكن أيضا وبنفس المعيار أن ننقد أغلب لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية في تأكيده على المسائل الاجتماعية

(99) Ibid, p. 60.

(100) Gwinyai Muzorewa : The Origins and development of African Theology. Maryknoll, N.Y., Orbis, 1985, p. 55

وإغفال المحلية أو التوطين. ويرى Tekere أن تزاوج هاتين الثقافيتين أي التقليدية والمسيحية، مسألة حاسمة للاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية. فالثقافة التقليدية أو الوطنية ليست معادية للانجيل. بهذا التلاقي فقط وحين يحس المضطهد والمسيطر بأن لديهم موروثاً يسهم إيجابا في تشكيل الحاضر، هنا سيشاركون كاملا في الكنيسة المسيحية، بدون الانفصام في الهوية بين «مسيحي» و«وثني»(101) .

منذ أن وصل الهولنديون جنوب إفريقيا كمستوطنين بيض عام *1652* ثم دخول اتحاد جنوب إفريقيا في الكومونويلث عام *1915* وحتى اليوم، تشهد تلك المنطقة اضطهادا منقطع النظير. وانعكست هيمنة البيض على الدين والكنيسة، وتم توظيف الدين من أجل تكريس الأوضاع اللاإنسانية السائدة. فالهدف هو بناء أمة مسيحية ومن البديهي أن تساندها الكنائس المسيحية . واستمرت الكنيسة الهولندية الإصلاحية الأكبر والأهم والتي تسمى عند البعض «حزب الوطنيين في حالة صلاة». وهنا يمكن أن نتوقف عند الجانب الآخر للدين أو الكنيسة، إمكانية توظيف العقيدة في تكريس الاضطهاد والتفرقة العنصرية. فقد قام نظام الفصل العنصري علي يد نظام يرى نفسه حكومة دينية (تيوقراطية) مسيحية، ومنذ استلام «الوطنيين» المستوطنين (Afrikaner) السلطة اعتبرت الكنيسة الإصلاحية الهولندية (Dutch Re- formed Ch.) نفسها ضمن القيادة السياسية.(102) .

وقد قابلت شراسة الحكم العنصري في جنوب إفريقيا محاولات مستمرة للنهوض وإيقاظ الوعي بين السود وتنظيم أنفسهم ضد السلطة العنصرية، وكان المؤتمر الوطني الإفريقي(ANC) أول هذه الاشكال المقاومة في مجال السياسة. وازدادت المقاومة في الستينات مع صعود حركة

(*101*) Ferm, op. cit., P. 61

(*102*) Ernie Regehr: Perceptions of Apartheid : The Churches and Political Change in South Africa. Scotalde, Pa., Herald, 1979, P. II.

التحرر الوطني في كل العالم ونيل عدد من الشعوب المستعمرة استقلالها، وفي هذه الأجواء كانت مذبحة شاربفيل (1960). ولكن المؤتمر الوطني بقيادة البرت لوتلي(Luthli) رغم ناشطه الواسع استمر في رفض الكفاح المسلح. من جانب آخر تأسست الحركة المسيحية الجامعية (UCM) عام 1967 وجذبت أعدادا كبيرة من الطلاب السود بسبب رغبتها في الوقوف الى جانب القضايا السياسية والاجتماعية وهي حركة مختلطة متعددة الأجناس. ولكن بعض الطلاب السود انسحبوا من الحركة وكونوا بإيحاء وتوجيه من بيكو Steve Biko تنظيما للطلاب السود(South African Students Organization) (SASO). وهناك مؤسسة أخرى ساهمت في نشر الوعي بين السود وهي المعهد المسيحي (Christian Institute) الذي أسس عام 1963وصار فيما بعد جزءا من مجلس كنائس جنوب إفريقيا، وأصدر في عام 1968 رسالة الي شعب جنوب إفريقيا كإدانة للتفرقة العنصرية. ولعب المعهد دورا نشطا ومؤثرا حتى إغلاقه بالقوة عام 1977، وعلى الصعيد اللاهوتي كان المقابل للاهوت التحرير الأمريكي - اللاتيني في جنوب إفريقيا بطرح التحدي للمسيحيين بأن يقبلوا وصية النص المقدس ليكونوا ويعملوا مع الفقرآء وكان تهديده الحقيقي في الدعوة للتغيير الجذري في المجتمع[103].

كانت بدايات اللاهوت الأسود معاصرة للاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية أي مطلع السبعينات حين ازدهرت حركة التأليف والنشر والتنظيم والدعوة. وكان أول الكتب في هذا المجال في جنوب إفريقيا هو المؤلف الذي حرره مور(Basil Moore) ومنع من التوزيع والتداول. وفي إجابة عن السؤال : ما هو اللاهوت الأسود؟ يقول أن

(103) Majorie Hope and James Young : - The South African Churches in a Revolutionary Situation. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1981, p. 84.
لتفاصيل نشأة المعهد : Peter Walshe : Church versus state : South Africa : The Case of the Christian Institute Maryknoll, N.Y., Orbis, 1983.

المصطلح ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر الستينات ولكنه منطبق الآن على أوضاع جنوب إفريقيا حيث يواجه السود المشاكل الخانقة للاضطهاد، الخوف، الجوع، الإساءة واللاإنسانية. ويحاول اللاهوت الأسود أن يفهم بكل وضوح ممكن من هي هذه الفئة وما هي تجاربها الحياتية وما هي طبيعة وأسباب معاناتها. هذه حقيقة اللاهوت الأسود التي لا يمكن إغفالها. وأشار الي مفهوم «المسيح أسود» في إشارة الي تماهي واندماج الله مع المضطهدين.(104)

وظهرت أسماء رائدة في جنوب إفريقيا اجتهدت في الوصول الى لاهوت أسود يرتبط بالواقع ويسعى إلى مستقبل خال من المشكلات والسلبية الحالية من خلال فهم جديد للكتاب المقدس يحلل الفصل العنصري والشرور الموجودة في مجتمع الفصل العنصري. ويعتبر بيكو أهم هذه الرموز والذي وصل لدرجة التضحية بروحه فداء لقضيته. فقد كان من المؤسسين لمنظمة طلاب جنوب إفريقيا (SASO) - كما أسلفنا - ويظهر في بيانهم عن الوعي الأسود مضمون فكرة الوعي/ اللاهوت الأسود. ويبدأ البيان بتأكيد الهوية أو الشخصية السوداء لأن من مبادئ الوعي الأسود - في رأيهم - رفض الإنسان الأسود لكل نظم القيم التي تجعل منه أجنبيا في وطنه وتقلل من كرامته الإنسانية الأساسية، وعلى الإنسان الأسود أن يبني نظام قيمه الخاص محددا لذاته بنفسه وليس بواسطة الآخرين. ويتضمن البيان مفهوم الوعي الأسود للقوة التي يمتلكها السود كجماعة - قوة اقتصادية وسياسية، وهكذا يكون تماسك وتضامن الجماعة جانبا هاما في الوعي الأسود، ويُدعم الوعي الأسود بالاندماج الشامل والمتزايد للمضطهدين وهذا يتطلب نشر رسالته لتصل كل قطاعات الجماعة السوداء (105) . ويرى بيكو أن دور اللاهوت الأسود

(104) Basil Moore (ed.à : Black Theology : The South Agrican Voice. London, Hurst, 1973.

(105) Ferm, op. cit., p. 64.

أن يعطي جنوب إفريقيا وجها أكثر إنسانية، والمشكلة الأساسية في جنوب إفريقيا - حسب رأيه - ليست الصراع الطبقي ولكن العنصرية. وهذا فرق هام مع لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، قد يكون التطور التاريخي مختلفا ولكن لاهوتيي جنوب إفريقيا السود المتحررين لا يغفرون هذا النقص الذي يبعد أعدادا كبيرة من السود عن دائرة اهتمامه. ودعا بيكو السود الى تأكيد كرامة الجماعة وأن يعرفوا أنفسهم وقيمهم حسب معاييرهم وأحكامهم الذاتية. ورأى أن التقييم الجديد للإنجيل سيجد أن الله والمسيح يقفان الى جانب المضطهدين. واعتقل بيكو في السادس من سبتمبر 1977 وعذب في سجن ببورت اليزابيث في محافظة الكاب حتى توفي بعد ستة أيام نتيجة التعذيب.

ومن الشخصيات الهامة القس ديزموند توتو Tutu وهو - كما يقول Ferm - محارب من أجل الكرامة الإنسانية ومؤيد قوى للاهوت جنوب افريقي. ويستنكر معاناة السود على يد مسيحيين بيض وليس من وثنيين أو غير مؤمنين مع أنه يفترض ان إله المسيحيين السود والبيض واحد، لذلك اعتبر مبدئيا أن التمييز العنصري شر ولا أخلاقي، ولذلك غير مسيحي.[106] ويسير بوساك Boersak في نفس الطريق حين يعرف اللاهوت الأسود بأنه التأمل اللاهوتي للمسيحيين السود في وضعهم المعاش وكفاحهم من أجل التحرير. ويتساءل : «ماذا يعني الإيمان بالمسيح حين يكون الشخص أسودا ويعيش في عالم يسيطر عليه العنصريون البيض؟ ثم ماذا يعني هذا حين يعتبر هؤلاء العنصريون أنفسهم مسيحيين أيضا؟» ويرى أن هذا هو وقت وداع البراءة لكل البيض حتى اللبراليين منهم الذين يودون مساعدة السود.[107]

ويتميز بوساك بمحاولة الكتابة والتنظير وليس مجرد العمل

(106) Ibid., pp. 65-66

(107) Allan Boesak : - Fare to Innoncence : A socio-Ethical Study on Black Theology and Power. Maryknoll, N. Y. Orbis, 1977.

السياسي والتبشيري، فقد أصدر ثلاثة كتب هامة عن لاهوت التحرير الأسود[108] . ويتحدث عن الإله المحرر والمسيح المنتظر الأسود الذي يؤكد تحرير المضطهدين. ورغم اختلافه مع لاهوتيي أمريكا اللاتينية حول التأكيد على العنصرية، لكنه في نفس الوقت يرى أنها ليست القضية الوحيدة فهناك ما هو أعمق من العنصرية ويرى أن اللاهوتيين السود عجزوا عن رؤية ما توصل اليه مارتن لوثر كينج ومالكوم أكس وهو العلاقة بين العنصرية والرأسمالية. وعلى اللاهوت الأسود أن يُعنى بالبحث عن نظام اجتماعي جديد وفي هذا البحث عليه أن يأخذ من ينبوع التقاليد الإفريقية، ورغم إدانته للرأسمالية لم يمجد فضائل الاشتراكية ويحبذ الديمقراطية الاشتراكية حيث يشارك المواطنين في القرارات التي تؤثر على حياتهم. ويقول بأن الإنجيل يتعالى على كل الإيديولوجيات والتطلعات الوطنية، وعلينا ألا نجعل انحيازاتنا السياسية مساوية للإنجيل حين نفسره ونفهمه. ورفض مقاربة اللاهوت الأسود التي تجعل من الأسود رمزا للاضطهاد، لأن الاقتصار على هذا يقود المرء الى جعل إيديولوجيته العنصرية الخاصة، مطلقة.

وقد ناشد لاهوتيي التحرير في كل أنحاء العالم على العمل معا، فهو رغم اعترافه بأن التبديات والتعبيرات عن لاهوت التحرير ليست متطابقة، إلا أنه يعارض التقسيم والتعارض الكلي بين الاتجاهات لدى البعض مثل اللاهوت الأسود في جنوب إفريقيا واللاهوت الأسود في الولايات المتحدة، بين اللاهوت الإفريقي واللاهوت الأسود، وبين اللاهوت الأسود ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية. فهي جميعا تنتمي في رأيه الى إطار لاهوت التحرير وليست هناك ضرورة للفصل بينها تعسفيا. ويتوصل الى فرضية هامة وهي أن لاهوت التحرير سليل مباشر لتقاليد الإصلاح الديني المرتبطة بكالڤين (Calvin) ويرجع له

(108) بالإضافة للكتاب السابق : Black and Reformed : Apartheid, Liberation and Calvinist Tradition. Orbis, 1984.

كثيرا ليظهر أن ظاهرة التمييز العنصري غريبة عن تقاليد الإصلاح التي توصل في حقيقتها الى الارتباط بالفقراء والمضطهدين. وأهم مساهمة لبوساك هي الرغبة في إيجاد المشترك بين لاهوتيي التحرير من كل اتجاه، كما أنه يحاول الكشف عن مصادر غنية في تقاليد لاهوت التحرير الدينية[109] .

ويعتبر Manas Buthelezi من لاهوتيي جنوب إفريقيا البارزين على أساس أنه نموذج جيد للاهوتيي التحرير الأفارقة الذين لا يميلون الى اعتبار التقاليد والثقافة الإفريقية حجر الزاوية في لاهوت التحرير الإفريقي والذي يجب - حسب رأيه - أن يتأسس على المعاناة الراهنة للمضطهدين. ويفرق بين مدخلين لتطور لاهوت وطني في جنوب إفريقيا: الأول الاثنوغرافي ويعنى محاولة الكشف عن رؤية إفريقيا للكون والأساطير تصلح كإطار مرجعي لفهم اللاهوت الإفريقي. ويقف ضد هذا المدخل الذي يعتقد بأنه يغفل وقائع الحاضر ويبحث عن نظرة تاريخية كلية عمياء لا ترى القضايا الاجتماعية الراهنة. ويختار المدخل الثاني، الذي يسميه الأنثرولولوجي، ويبدأ من الوضع الحالي ويركز على العوامل التي تكشف عن اضطهاد واحتقار السود المستمر. ويقول في مناظرة المدخلين بأن الكبرياء في التراث التقليدي لإنسان ما هي ثمرة كرامة المرء كبشر. فمن يحتقر نفسه، يخجل من تراثه وما يرتبط به. وأي اقتراح بأن يرجع مثل هذا الشخص الى عاداته التقليدية لا يساعد إلا في استعباد عقله أكثر لأنه لم يشف نفسيا. ويعبر عن تشككه في «الخبراء في الإفريقيين» الذين يأتون - دون دعوة - من خارج تجربتنا السوداء ويقترحون برامج لاهوتية وكذلك سوسولوجية تظهر كيف يمكن أن تُكيف وتُشكل الأنماط الثقافية السابقة حياتنا الحالية. فالإنسان الأسود هو الوحيد القادر على أن يقرر كيف يمكن أن يعيش الإنسان الأسود في عالم اليوم. ويرى أن رسالة الانجيل الحقيقة هي ليست تلك

(109) Ferm, op. cit., pp. 67-68

التي تساعد الرجل الأسود في استعادة ثقته واحترام نفسه كبشر فقط ولكنها تركز أيضا على إزالة كل النواحي غير الإنسانية في الحياة الحديثة. وهو هنا يؤكد مجددا أن التشديد الزائد على الأديان التقليدية الافريقية يحدد وعي السود في إدراك الواقع والمشكلات الاجتماعية المعاصرة. لذلك يرى أن لاهوت التحرير الأسود يبدأ في جوهانسبورغ وديربان وكيب تاون أي المدن/ الواقع الحديث وليس في بعث عالم تقليدي قديم. ويدعو للاهوت عدم الراحة، والذي يجعل السود متحفزين ويقظين للتحولات الاجتماعية الأساسية التي لابد منها للتحرير(110) .

يكاد لاهوتيو التحرير في جنوب إفريقيا يتفقون حول جعل التحرير من كل أشكال الاضطهاد الإنساني هو نقطة الارتكاز. ودون التقليل من الأبعاد الاقتصادية والسياسية للاضطهاد. فهم يرون العنصرية العدو الأول للسود ومع ذلك حذروا من جعل اللاهوت الأسود أداة للسلطة السوداء والقومية السوداء. لهذا السبب حاولوا الاتصال بلاهوتيي التحرير في كل أنحاء العالم حيث يأخذ الاضطهاد عندهم أشكالا مختلفة ومتعددة(111) .

ومن الصعب إعطاء تسمية لاهوت التحرير للاتجاهات التجديدية في المسيحية بالقارة الإفريقية خارج الجزء الجنوبي، فقد تكون تلك الأفكار والاجتهادات تسعى نحو كنيسة مستقلة تؤكد علي الجوانب الثقافية الإفريقية ولكنها ليست مُحَرِّرة ونضالية بالمعنى الشامل، أي السياسي والاقتصادي. هذه الاتجاهات أقرب الى إشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد أو نحن والغرب التي تثار في العالم الإسلامي، وهي بالتالي رد فعل أو استجابة غير واثقة في نفسها لتحديات الحداثة والتطور العلمي والتكنولوجي والفكري. تبدو في

(110) Ibid, p. : 69

(111) Ibid.

بعض جوانبها هروبا الى حضن الثقافة الأم تحت دعوى إثبات الهوية أو الذاتية والتي تأخذ أحيانا شكل عنصرية معكوسة. ويتضمن التراث دائما جوانب إيجابية يمكن أن توظف لأجل التعبئة الروحية والاستقرار النفسي كعوامل ضرورية مساعدة في تحقيق غايات أسمى مثل المشروع الحضاري لأمة ما أو التنمية أو الكفاح ضد المضطهدين، ولكن بعث وإحياء التراث في حد ذاته غير مجد ويصبح أقرب الي أعمال الآثار وجمع التحف.

وقد قام لاهوتيو إفريقيا المنتمون لهذا التيار بمحاولات توفيقية عقيمة لإيجاد علاقة بين العقيدة المسيحية والمعتقدات الإفريقة والممارسات الاجتماعية - الثقافية خاصة تلك التي تتعارض مع التعاليم المعيارية المسيحية الأوربية. وتأتي صعوبة هذه التوفيقية في البداية من عدم وجود معتقد أو دين إفريقي موحد يمكن أن يقارن ويتفاعل مع المسيحية الغربية مثلا، وهذا ما جعل باحث مثل Kwesi Dickson الغاني يدعو إلى ما يسميه «لاهوت الذات "Theology of Selfhood" ويعني تأكيد الانسانية والذاتية الإفريقية وهو لاهوت يعلو على الخصوصيات والاختلافات الثقافية والدينية وصولا الى السمات الأساسية التي يشترك فيها جميع الأفارقة. ويمكن لهذه السمات أن تتضمن الواقع الحاضر - إذا أردنا التوسع - وبالتالي يشتمل على المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، حاول Aylward Shorter في يوغنده إيجاد تشابهات بين المسيحية والأديان الوطنية الإفريقية، وهو في الأصل انثروبولوجي لذلك اعترف بالتعقيد الواسع في «الدين» الإفريقي التقليدي لوجود عدد كبير من القبائل الإفريقية ذات المعتقدات المتباينة، ومع ذلك يقول بوجود موضوعات مشتركة عديدة في «الدين» الإفريقي مثل العلاقة الوثيقة بين الحي والميت، البحث عن الحياة الثرة المتدفقة، أهمية الجماعة. [112] لم يمنع Shortes اهتمامه بالجوانب الأنثرولولوجية

(112) Aylward Shorter : African Christian Theology : Adaptation of Incarnation? Maryknoll, N. Y., Orbis 1977.

من أن يظهر انشغاله البالغ بلاهوت تحرير إنساني ويتحدث عن أهمية السياقية أي إيجاد مكان أو سياق للدين الإفريقي في اللاهوت مع الحاجة الى تطوير «لاهوت من أدنى» ويحبذ فكرة المسيح الأسود على المسيح المنحاز للمضطهدين.(113)

وقد أبدى عدد من اللاهوتيين الأفارقة قدرا من المواجهة والتضاد مع الكنيسة الأوروبية الغربية، ومن أهم هؤلاء (Mbiti) الذي يصر بأن الإرساليات المسيحية لم تقدم للأفارقة الإله الحقيقي. وفي كتاب رائد درس أكثر من ثلاثمائة جماعة افريقية، وأكد الأهمية المطلقة للتوطين أو المحلية، وطلب من القادة المسيحيين الأفارقة أن يبدأوا من موروثهم الديني الخاص بدلا عن تلقي «الختان» أو التدشين اللاهوتي من العالم الأول. ويطالب «بأن يدور محور المسيحية جنوبا» وأن يضع مجلس الكنائس العالمي في اعتباره مسألة نقل مقره من جنيف إلى كنشاسا وأن يفكر في نقل الفاتيكان من روما إلى كمبالا مثلا(114) ويضيف ديكسون في حديثه عن تطوير لاهوت افريقي وطني أن الإرساليات القادمة من أوربا اعتقدت أن مسيحيتها الخاصة ستقذف بالأديان المحلية الافريقية خارج التاريخ. ولكن الواقع ـ في رأيه ـ مختلف، فهي أديان قوية ومؤثرة، وفي اللحظات الحرجة يعود الأفارقة مباشرة إلى تلك المعتقدات الوطنية العتيقة. وأبرز Engelbert Mveng (من الكميرون) وجود هوة واسعة تفصل بين اللاهوتيين الأفارقة ولاهوتيي التحرير في أمريكا اللاتينية. وقال بأن جمعية لاهوتيي العالم الثالث المسكونية (EATWOT) ليست أمريكية ـ لاتينية ولا آسيوية في أصولها، ولكنها افريقية، ولذلك فليست هي ببساطة مأسسة (Institutionalization) للاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية. ونقدها لعدم الاهتمام بافريقيا ولا بأقليات المجتمعات الامريكية ـ اللاتينية، وكثيرون غيرهم غائبون عن لاهوت التحرير وليس هناك من يمثلهم وبالتالي يصعب الوصول إلى

(113) Ferm, op. cit., p. 70.

لاهوت عالم ثالث بدونهم. ويحذر من الوقوع في الصفوية[115] وتصاعدت المواجهة في السبعينات لدرجة أن الاجتماع الثالث لمؤتمر كنائس كل افريقيا المنعقد في زامبيا عام *1974* تبنى توصية لسياسة جديدة تدعو العالم الأول لوقف دعمه المالي وإيقاف بعث الإرساليات لمدة خمس سنوات للعالم الثالث. ومع أن التوصية لم تنفذ إلا أنها إشارة لفشل دور الكنيسة الغربية التقليدي ورغبة أكيدة في الاستقلال.

ويظهر آخرون استعدادا أقل للمواجهة لذلك يسعون إلى تحديد إمكانات التلاقي في الأفكار والممارسة وتنبيه الكنيسة إلى جوانب التقارب. يرى (Kofi Appiah - Kubi) (من غانا) أن السبب الرئيسي وراء ظهور الكنائس الوطنية المستقلة هو عجز الكنائس التبشيرية المؤسسة عن إشباع الجوع الروحي للأفارقة. ويُعتقد أن هذا العامل الروحي حاسم أكثر من عجزها عن معالجة القضايا الاجتماعية. ويأخذ على تلك الكنائس تجاهلها هبة الشفاء وهي فكرة مركزية في الأديان الافريقية ويصرون على ارتباط العبادة والشفاء. ولكنه يقترح أن يكون للأفارقة نظمهم العقدية وقراءاتهم الدينية الخاصة والبعيدة عن تقاليد البيض، وضرورة الربط الحيوي بين الروح القدس وعبادة الأسلاف مثلا، لأن تقديس أرواح الأسلاف ليس مختلفا عن عقيدة الروح القدس.[116] وعملت Mercy Amba Oduyoye (من نيجريا) على فكرة «الكائنات في علاقة» وتقصد بها البعد الجماعي للحياة الافريقية - الموضوع المفضل لدى اللاهوتيين الأفارقة. وترى Oduyoye عدم الفصل بين : المقدس والزمني، الجسد والروح، الذكر والأنثى، الماضي والحاضر، ثم تؤكد عدم أهمية الفرد عند الإفريقي لأن القيمة العليا للجماعة. وتطالب الكنيسة بالبحث عن طرق إفريقية للتعبير عن قناعات تؤكد الرابطة الروحية

(*114*) John Mbiti : Concepts of God in Africa.
بالإضافة الى Ferm, p. 70.
(*115*) London, SPCK, 1970, Ibid. p. 74
(*116*) Ibid. pp. 72-73

المشتركة بين كل الناس وكل الأشياء. فالأفارقة يؤمنون بوجود الأرواح مثلا، وبالعلاقة الوثيقة المستمرة بين الأحياء والموتى، وحتى بالسحر. وترى أن في هذا تجليات للاستمرارية الروحية التي تراها حيوية لكل من المسيحية والدين الإفريقي[117] . ويدعو فاشول - لوك (E.W. Fashole - Luke) من سيراليون، الى مسيحية إفريقية تناسب لسان وأسلوب وعبقرية وثقافة الشعوب الإفريقية. ورغم أنه نقد Mbiti لعدم تحديده العلاقة المناسبة بين العقيدة المسيحية والألوهيات الإفريقية الأقل وعبادة الأسلاف، لكنه اشترك معه في ضرورة تعالى اللاهوت الإفريقي على المقولات الثقافية والعرقية والأثنية من أجل لاهوت تحرير للمضطهدين والمسيطرين معا[118] . وتكررت المطالبة بقبول الكنيسة الغربية للممارسات الإفريقية مثل تعدد الزوجات والذي اعتبره هيلمان (Engene Hillman) يؤدي وظيفة في ديناميكية بقاء الأسرة واستمرارها ونموها مع تكامل نظام القرابة وتحقيق التضامن. كذلك قال كيرون (Michael Kir-wen) باحترام عادة البدل بالنسبة للأرامل حيث تتم معاشرة أخ الزوج المتوفى، وأنها لا تتناقض كثيرا مع المسيحية[119].

ويكشف هذا العرض عن حقيقة قصور لاهوت التحرير في إفريقيا بسبب خفوت القضايا الاجتماعية والتسيس في خطابه الديني، وفي أحسن الأحوال يكون مجرد حوار بين دين وأديان أخرى دون أن

(117) نفس المصدر السابق. كما تعتبر Oduyoye رائدة في تحدي لاهوتي العالم الثالث لكي يضعوا على قمة أجندتهم هموم المرأة والتي يجب أن تقبل كجزء مكون للمجتمع الإنساني المتحرر حقيقة. وتأخذ على بعض اللاهوتيين عجزهم عن تقدير أن الأنثوية شكل أساسي في ممارسة الاضطهاد والقمع. وتدعو الى تضمين تجربة المرأة في كل التقليد المسيحي - نصا وتأويلا.

(118) Ferm, op.cit. p. 71

(119) Michael Kirxen : African Widows. Maryknoll, N.Y., Orbis, 1979, p. 214.

Engene Hillman : - Polygamy Reconsidered : African Plural Marriage and the Christian Churches. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1975, p. 114.

تتسرب الهموم الحياتية الواقعية ضمن هذا النقاش وبالذات تخلف إفريقيا حتى بعد نيل الاستقلال السياسي. قد يرجع السبب إلى أن التطور الاقتصادي - الاجتماعي ودرجة الصراع أو وضوحه أقل من أمريكا اللاتينية. ولكن العلاقة بين الواقع والوعي ليست ميكانيكية أو مرآوية لهذا الحد، فقد يكون للوعي أحيانا استقلاله النسبي لذلك يبحث عن البديل والمستقبل.

ب . لاهوت التحرير في آسيا :

من الصعب الحديث عن لاهوت تحرير مؤثر ومنتشر في آسيا لسبب بسيط هو أن المسيحية لا تمثل أكثر من حوالي 3٪ فقط من الآسيويين بالإضافة الى التعايش مع الأديان الآسيوية الكبرى المسيطرة على الناس والتي لا تميل - حسب تعاليمها - الى العنف والصراع كذلك اعتُبر ت الكنيسة دينا أجنبيا نتج عن التوسع الغربي. وقد تميز اللاهوت الآسيوي بسمات تختلف عن تطور لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وإفريقيا. فالمسيحية أقلية وعليها أن تواجه باستمرار الأديان الرئيسية الحية وتتفاعل معها، هذه العوامل لها أثر واضح على محتوى وطرائق لاهوت التحرير في تلك المنطقة. للتغلب على هذه الصعوبة نستعين بالطريقة التي قدم بها Ferm لاهوت التحرير الأسيوي، وهي أخذ نماذج من الأقطار المختلفة كوحدات تمثل تطور بعض الأفكار الجديدة عن بعض اللاهوتيين[120] .

وكان مدخل لاهوت التحرير الآسيوي ثقافيا في الأساس بقصد تقريب المسيحية من واقع القارة الثقافي التليد وربط البسطاء أكثر بهذا الدين. ففي اليابان والتي شهدت نشاطا تبشيريا مبكرا نجد جهودا رسمية وأهلية لوقف نفوذ الكنيسة. كانت أول بعثة تبشيرية كاثوليكية في عام 1549 ثم تدفقت البعثات البروتستانتية منذ 1859 . وانتشرت

(120) Ferm, op. cit., p. 77

المسيحية في البداية بسرعة لأسباب غير دينية وهي رغبة اليابانيين في التعامل التجاري مع الغرب منذ ذلك الوقت. ولكن اليابانيين شعروا بخطر هذا الدين الغربي على التقاليد اليابانية العميقة، وأصدرت الحكومة قوانين حاولت فيها الحد من النشاط التبشيري ومراقبته. وقويت الكنيسة في الستينات وقابلت هذا التطورات مقاومة للتغلغل الغربي مما حدا باللاهوتيين الشبان أن يصرخوا : «أنقذوا اللاهوت الياباني من الأسر الألماني»[121] ولكن الأهم في تاريخ اليابان الحديث هو تطورها العلماني وقد أكد الدستور هذا الخيار، إذ تنص المادة 20 على أن حرية الدين مكفولة للجميع ولا تمنح الدولة امتيازات لأية منظمة دينية كما لا يجوز أن تمارس هذه المنظمات أي نشاط سياسي، وتمتنع الدولة وأجهزتها عن مباشرة التعليم الديني وأي نشاط ديني آخر. أجبرت تحديات تزايد العلمانية بعض اللاهوتيين على البحث عن ارتباط أوثق بالواقع الاسيوي.

ومن رواد اللاهوت المتجدد - لصعوبة وصفه بالتحرير - في اليابان الباحث كيتاموري (Kazoh Kitamori) والذي كتب بطريقة تشابه اللاهوت الأوربي بالذات عند بونهوفر[122] . ولكن كوياما (Kosuke Koyama) يعتبر من أبرز اللاهوتيين وأكثرهم تأثيرا حتى خارج اليابان وبالذات في تايلاند والتي أصدر كتابا عن تجربته فيها[123] . وعنوان الكتاب يشي

(121) James M. Phillips: From the Rising og the Sun. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1981, p. 228.

كذلك Ferm, p. 77

(122) Kazoh Kitamori : - Theology of the Pain of god. Richond, Knox, 1965.

ويظهر اسم Toyohiko Kagawa كاصلاحي يدعو الى نزول اللاهوت الى الأرض ويمارس في كل مكان. لتفاصيل أكثر عن هذه المرحلة راجع
Hans-Ruedi Weber : - Asia and Ecumenical Movement, 1895-1961n Kibdibn SCLn 1966.

(123) Kosuke Koyama : - Waterbuffalo Theology. Maryknoll, N.Y., Orbis, 1974

بمضمونه إذ أسماه «لاهوت البفالو» Waterbuffalo لأنه - كما يقول - يمر في طريقه بالفلاحين في مزارع الأزر وبين قطعان البفالو وكأن الأخيرة تطلب منه أن يبشر بلغة بسيطة وملموسة ونابعة من الواقع والتجربة اليومية. كما دعا الى المحلية من خلال توافق رحمة بوذا والمسيح معا وأن يجد التبشير والعبادة مكانا في ثقافة تحترم الاثنين. ويطالب بتحرير المسيحية من الاتجاه الامبريالي المتعالي على البوذية والا تعتبر المسيحية نفسها أرقى من الديانات الأخرى. كما نقد سرعة وكفاءة الغرب باعتبارها مخربة لنمط الحياة الاسيوية، وأن الرب - في رأيه - يمضي بطيئا في عملية تحويل الناس للإيمان، وهذا مضمون كتابه : "Three Mile An Hour God (1979)"، ويلتقي مع لاهوتيي أمريكا اللاتينية في الانحياز للفقراء والمضطهدين لأن الرب يريد أن يسمع الكلمة غير المنطوقة للفقراء، ويقترب من لاهوتيي إفريقيا في الدعوة للمحلية أو الوطنية بربط البوذية بالمسيحية.(124)

ويدخل ضمن هذا التيار شخصيات مثل ماساو (Takenaka Masao) الذي يدعو الي خلق أسلوب حياة جديد للمسيحيين الآسيويين ويتميز بما يسميه المشاركة المصارعة. فكما هناك في المجتمع يجب أن يكون للمسيحي وجود مصارع ليعيد العدل، وفي حياة البؤس والاستغلال له مشاركه مصارعة في عملية استعادة الإنسانية للواقع الملموس. وبهذه المشاركة يمكن أن يصل اللاهوتيون الى لاهوت خاص بوضع اليابان. وفي نفس الأفق نجد تاكاو (Toshikazu Takao) الذي يتحدث عن تأثير اليسار الجديد بين الطلاب في نهاية الستينات والمنظم في Zenkyoto، (All Campus United St ruggle Committee) خصوصا في نقدها للجامعات لأنها لم تميز جيدا الآثار الأخلاقية للثورة التكنولوجية اليابانية، وباعتبارهم ضمن مؤسسة الجامعة فقد اعتبروا أنفسهم أدوات

(124) من مؤلفاته الأخرى : Mount Fuji and Mt. Sinai : A Critique of Idols. Orbis, 1985.
- No Handle on the Cross. Orbis, 1977.

للسيطرة والاضطهاد، وتساءلوا : ماذا لدى انجيل خلاص الأرواح ما يفعله تجاه الامبريالية الجديدة؟ وماذا يفعل العفو عن الخطيئة مع حالة الاحتكار الرأسمالي؟ ويرى أن مثل هذه الأسئلة تحدت الكنيسة وأجبرتها على اختبار دورها الحقيقي في النضال الاجتماعي والسياسي. وأقر بعض اللاهوتيين بضرورة البدء من واقع الاضطهاد والحاجة للتحرير وليس من الوثوقيات الجاهزة والمسبقة. لذلك لابد من عكس الأولويات الدينية لكي يكون التحرير الاجتماعي هو النقطة المركزية ذات الأولوية.[125]

ويرى Ferm أن المعلومات عن الصين قليلة ولكن هناك شخصيات مثل شاو (T. C. Chao) الذي نقد التماهي الشديد بين المسيحية والرأسمالية، ودعا الى فهم جديد للمسيحية يركز على القضايا الاجتماعية والاقتصادية.. هذه نفس دعوة (Ting Kuang-Hsun) الى مسيحية جديدة متحررة من الشكليات الاستعمارية وقائمة على فهم يتماشى مع طموحات الشعب الصيني. وتحدث عن مرحلة جديدة في التاريخ تجد المسيحية الصينية نفسها بعيدة عن النظم الاستغلالية في مجتمع فقير ونصف اقطاعي وشبه مستعمر، وعليها أن تفطن لفعل الرب في العملية التاريخية لبناء إنسانية جديدة. واضح هنا أثر الفكر الماركسي عكس الوضع في هونج كونج حيث التأثير الغربي بارز واللاهوت أقرب الى التجديد من التحرير، إذ نجد بعض الاجتهادات والإبداعات في نتاج المركز المسكوني ومجلة Ching Feng والجمعية الصناعية لمجلس مسيحي هونج كونج والتي ركزت على الظلم الاجتماعي، ومن قادتها فونج Rayon Fung والذي حاول الربط بين الخطيئة والظلم. ومن الشخصيات التي تهتم بتطوير اللاهوت Peter K.H. Lee وذلك بسبب التغييرات العميقة التي شهدتها آسيا عقب

(125) Ferm, p. 80 ولكن المصدر الأصلي : John C. England (ed.) : - Living Theology in Asia. Maryknoll, N. Y., Orbis, 1982.

واستعمل أيضا بالنسبة للصين وهونج كونج

الحرب العالمية الثانية. ويرى أن المجتمعات الآسيوية رغم استقلالها السياسي فالكنائس فيها مازالت مرتبطة بالسيطرة الغربية ويطالبها بالانحياز للفقراء[126] .

ويمكن القول بأن الفليبين هي أقرب الدول الآسيوية لواقع أمريكا اللاتينية من حيث حدة التناقضات الاجتماعية ووجود حركات سياسية نشطة خاصة ذات الانتماءات الاشتراكية واليسارية. وقد شهدت الفليبين مواجهة بين القوى الرجعية والتقدمية. ووقفت الكنيسة الكاثوليكية الى جانب السلطة القائمة وبالغت في مهاجمة خطر شيوعي مزعوم وضرورة حماية المجتمع من الشيوعية. والتقى البابا برأس الدولة وأعرب أثناء اللقاء عن قلقه من النشاط المتزايد للعناصر الماركسية الموجودة في أوساط رجال الدين، كما أن الفاتيكان اختار الفيليبين عام *1981* كمنبر لنشر عقيدة «مجتمع العدالة» المسيحي. وفي زيارة البابا جون بول الثاني لآسيا عام *1984* حذر المسيحيين من الصراع الطبقي لأنه - حسب تعبيره - «مأساة الإنسان الكبرى».[127] وتتميز الفيليبين بقدم وصول المسيحية وانتشارها على نطاق واسع، فقد عرفت الإرساليات التبشيرية منذ وصول ماجلان *1521* كذلك عرفت مبكرا بعض اللاهوتيين التحريريين أمثال سالازار وباوتستا الذين ساهموا في أن يعلن مجمع مانيلا عام *1582* منع العبودية مهددا بالحرمان وهكذا كانت الفليبين القطر الوحيد الذي نجا من العبودية قبل ثلاثة قرون وإن كانت قد ظهرت من خلال عقود العمل المجحفة. كما ظهرت محاولات قيام لاهوت فيلبيني وطني واندرج اللاهوتيون في العمل السياسي رغم قمع نظام ماركوس، ونشطوا في تنظيمات مثل «المسيحيون من أجل التحرر الوطني» (Christians for National Liberation) و«اتحاد الحريات المدنية» (Civil Liberties Union) .

(*126*) هذا الجزء ترجمه من Ferm, p. 82
(*127*) ميران مشيدلوف، مصدر سالف، ص. *130*

وكان Edicio de la Torre من مؤسسي «المسيحيون من أجل التحرر الوطني» وأكد باستمرار الصلة بين المسيحية والماوية، وطلب من المسيحيين الفليبينيين اعتبار الماوية اختيارا سياسيا صالحا، باعتبار أن قبول التحدي الماركسي، هو بفهم آخر، قبول التناسخ أو الحلول في المجتمع الفيلبيني : وهذا يعني التحليل الملموس للأوضاع العيانية ووقوف رجال الدين الى جانب المضطهدين في نضالهم التحرري ليس كقادة ولكن كخدام للشعب. وفي نفس الاتجاه طالب أوراشيون Levi V. Oracion بانحياز الكنيسة للفقراء لأنهم أوائل مواطني مملكة الرب أما الأغنياء والقادرون فلن يدخلوا إلا لو خدموا الفقراء. واعتبر أن حقوق الإنسان متجذرة في تقوى الله لذلك أي اضطهاد للانسان هو اضطهاد لله. ومهمة الكنيسة أن توضح معارضة الرب الجذرية للظلم الإنساني. وعُرف كلافير Francisco F. Claver بمعارضة نظام ماركوس والدعوة الى عدم فصل الكنيسة عن السياسة، وعن مهمة تحرير الفقراء، ودافع عن «عنف الوديعين» كاستراتيجية للفعل السياسي حيث يزداد وعي الضعفاء ويحررون أنفسهم من خلال اندماجهم الشجاع في الأمور السياسية. ومن الشخصيات الهامة Abesamis الذي يدعو الى الالتزام الكامل بنضال المضطهدين الاسيويين، ولابد أن يكون اللاهوتيون من الجماهير القاعدية وكل لاهوت - في نظره - مشروط بالوضع والوعي الطبقي لمنشئه. ويرى ضرورة تحرر اللاهوتيين من نماذج اللاهوت الأمريكي والأوربي، وفي نفس الوقت من لاهوت الطبقة الوسطي الاسيوية. ويعتقد أنه لو عجز القاعديون عن تكوين لاهوتهم الخاص فعلى لاهوتي الطبقة الوسطى التزام الصمت الرصين عوضا عن تعكير المياه اللاهوتية، ومهمتهم قد تكون انتقالية حتى يتمكن القاعديون من سلطتهم الدينية ينهون دور الطبقة الوسطى. وهنا يلتقي مع تجربة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية حيث ينبع اللاهوت من التجربة اليومية للكادحين وليس من النصوص أو المؤتمرات. وهناك أسماء أخرى

مثل Emerito P. Nacpil وBen Dominguez وArevalo وAvila. وقد كانت إضافتهم في مجال ربط الكنيسة بقضايا حقوق الإنسان وعملية التحديث والاهتمام بالتراث الآسيوي، وهذا كشف عن دور المسيحيين الأوائل من ملكية الأرض، وقد ساندوا الملكية العامة لأن الإنسانية جمعاء ترفض صنمية الملكية الخاصة[128].

وتتكرر هذه النماذج الفكرية في بقية أقطار القارة الآسيوية فالهدف الأساسي لهذه التيارات المختلفة هو رؤية المسيحية بعيون آسيوية مما يعني الاهتمام بقضايا المجتمعات الآسيوية الحيوية والملحة. ويلاحظ أثر الديانات الاسيوية على الأخص ذات المنحى الصوفي في تفسير المسيحية، مثال ذلك سونق (Choan - Seng Song) من تايوان، الذي يدعو الى أن يصعد اللاهوت من القلب كعين ثالثة تطل على الكائن الأعلى. فالفكرة مأخوذة من البوذية وبالذات عن Zen ويعتمد كثيرا على الأدب الشعبي في آسيا. وهناك حديث عن المسيح الكوني والقصد هو أن يستوعب كل الديانات الأخرى، نجد هذه الفكرة عند Tissa Balasuriya (سري لانكا) وكابن Sebastian Kapen من الهند، وتظهر كثيرا في كوريا الجنوبية حيث طور ما يسمى لاهوت minjung (أي من لا حقوق لهم) المتأثر بالتراث الشاماني. ونلاحظ أن اللاهوت الآسيوي منطلق من تعددية دينية للواقع ويتميز بالأصالة والتركيب والثراء والخصوبة وإن كان لا يخلو أحيانا من الارتباك بل والتشويش.[129]

(128) Ferm, op. cit. pp. 87-90.

(129) لمزيد من التفاصيل Ferm, pp. 82 - 99.

خـــاتـــمـــة

لاهوت التحرير: بين المستقبل المتجدد والأفق المسدود

يتركز النقد عادة على لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية لأنه يمثل التيار المؤسس : الأقدم والأكثر تأثيرا، وتعتبر بقية المناطق مجرد أصداء لما يحدث في أمريكا اللاتينية من مد وجزر. وفي اجتماع انعقد بمدرسة Maryknoll للاهوت قرب Ossining ناحية نيويورك بمناسبة مرور عشرين عاما علي مؤتمر ميدلين الذي بارك رسميا مقولات لاهوت التحرير الأساسية. وحدثت شبه مراجعة أو بالأصح نقد ذاتي لتطور لاهوت التحرير خلال السنوات العشرين الأخيرة. وعبر الأب غوتييرز بصراحةعن أن التحولات السياسية والاقتصادية في العالم تجعل لاهوت التحرير ينظر الى أبعد من الصراعات الاجتماعية والطبقية ويركز أكثر على الروحانية ويتمعن في رؤيته للديمقراطية والاشتراكية. وكان اللقاء

أيضا مجالا للرد علي اتهامات لا تتوقف عن انتماءات وميول لاهوت التحرير، وهذه الاتهامات قد تضعف دور العقيدة فيه.

من الاتهامات التي لا يمل الناقدون عن ترديدها أثر الماركسية علي لاهوت التحرير ووجود ماركسيين ضمن رجال الدين بأعداد تؤثر على اتجاه الحركة الفكرية وطريقة عملها الفعلي. ورغم التعرض لهذه النقطة في أكثر من موضع خلال الدراسة ولكنها تحتاج باستمرار لمزيد من التوضيح والمناقشة. ومن المؤكد أن الهزات التي اجتاحت أوربا الشرقية سوف تؤثر كثيرا على العديد من الطروحات اليقينية في لاهوت التحرير ولكن هناك رفض قاطع للتطور الرأسمالي بالنسبة لدول العالم الثالث كحل لمشكلات الفقر والتخلف. هذا الموقف الثابت يقلل أيضا من إمكانية القطيعة مع الماركسية رغم عجز النظم في أوربا الشرقية عن تطبيق الاشتراكية بمنطلقات وآليات صحيحة. كما أن هذا الجانب أدى الى صراعات مع الكنيسة المحافظة وصار كل ذلك النقاش والجدال تراثا هاما في لاهوت التحرير، أي أن عملية الاتهامات والردود عليها أغنت لاهوت التحرير المدافع عن نفسه والموضح لأفكاره، وقد أخذ السجال والحوار مضامين عديدة سياسية وإيديولوجية ولاهوتية صرفة. ففي عام *1984* أصدر الفاتيكان «وصايا» أو توجيه عن بعض جوانب لاهوت التحرير، قام بذلك «التجمع المقدس لقانون العقيدة» وهي شعبة بالفاتيكان مسؤولة عن موضوعات أورثوذكسية أي التفسير الصحيح للعقيدة الكاثوليكية، وفي الواقع لم يكن هذا الرقيم أو وصية الفاتيكان نقدا للماركسية بل تبرؤا عن صلة المسيحية بالماركسية، لذلك أثار جدلا واسعا.

ويلاحظ أن دفع هذه التهمة يأخذ عند لاهوتيي التحرير اتجاهين الأول يركز على تأكيد أنهم يستعينون فقط بأدوات التحليل الماركسية للمجتمع أي ما يسمى الوظيفة المعرفية (epistemological) للماركسية ضمن لاهوت التحرير وبهذه وصلت مجموعة من المقولات الماركسية الى

خطاب العقيدة المسيحية وليس العكس.[1] ويقول البعض أنها أداة خطيرة ولكنها مفيدة بالذات في فهم الفقر كحقيقة مجتمعية ويضيفون بأن كون الأداة خطيرة لا يعني استبعادها، خاصة لو كانت أداة لا نعرف أحسن منها حتى الآن[2]. ويميل أصحاب هذا الاتجاه الى ماركسية عملية تنتقي ما يصلح لمشاكلها لذلك تركز على الجوانب الإنسانية التي تنفي الاستغلال والاغتراب مع تجنب الآراء المادية والالحادية. أما الاتجاه الثاني فيحاول أن يثبت ميل الكنيسة الرسمية والمحافظة نفسها تحت ضغط التحولات الحالية الى الأخذ بتفسيرات لا تتناقض جذريا مع الماركسية، وتستعمل اللغة والمفاهيم الماركسية.

ويقوم اللاهوتيون المتأثرون بالماركسية بجهود مضنية لإثبات استقلاليتهم وتمايزهم وأصالتهم في تناول ومقاربة الماركسية ـ دون تراجع عن الإدانة المطلقة للرأسمالية وتوأمها الاستعمار الحديث ـ الامبريالية بأشكالها المختلفة. يقر غوتييرز Gutiérrez بأن الاشتراكية تمثل له أكثر المقاربات فائدة وعمقا ولكنها ليست مبرأة تماما من بعض العيوب، لذلك على لاهوت التحرير ألا يكون مساويا أو متطابقا وقع الحافر مع أي نظام اجتماعي آخر. ويؤمن Segundo بضرورة تأثر أي لاهوت أصيل بمعقولية اليسار ولكنه ينتقد الماركسية ويرى أن فهمه للملكية الاشتراكية يعني الجماعية الحقيقية وليس الدولاتية الخاوية أي ملكية الدولة. ولا يخرج آسمان وميراندا رغم حماسهما الشديد للماركسية عن هذا الموقف النقدي الذي يصر على أن تكون الموارد في يد الشعب والفقراء حقيقة. ويرفض أغلب أفراد هذا التيار اقتصادوية الماركسية. ويدعو الكثيرون الى اشتراكية ديمقراطية أو نظام للتسيير الذاتي والمشاركة أو رفض حافز الربح، المهم يصل بعضهم إلى أن ممارسة

(1) J. Kottukapally : - Liberation Theology and Marxism. Indian Social Institute, Delhi, 1986, p. 5

(2) Boff, L. : "Five Basic Observations to Cardinal Ratzinger's Exposition". Vaidika Mitram, March 1985, p. 84.

المسيحية يكون أسهل في مجتمع اشتراكي بأي صورة من المجتمع الرأسمالي[3].

من ناحية أخرى هناك تخوف بأن تتسع كلمة اشتراكية بحيث تعني كل شيء ولا تعني أي شيء في نفس الوقت. وقد تكون في بعض الأحيان غير دقيقة بل ومضللة حين تطلق على ميول تدعو لمساواة أو إعادة توزيع دون تحديد أسباب اللامساواة بدقة وبالتالي لا تتعرض للتبعية والملكية الخاصة لكي تتجنب الصراع الطبقي داخليا ومواجهة الاستعمار خارجيا. وظهرت في هذا الإطار كتابات تدافع في حقيقتها عن الرأسمالية، وتنعى الاشتراكية الآفلة ـ حسب قولهم ـ ومن هذه الكتابات مؤلف ميشيل نوفاك[4]. والذي يتحدث عن روح الرأسمالية الديمقراطية ويهاجم لاهوتيي التحرير الاشتراكيين أو الماركسيين ـ كما يدعوهم ـ ويُحمل جهل الكاثوليكية التقليدية في فهم الاقتصاد الحديث كل تبعات التخلف في أمريكا اللاتينية، ويرى أن جاذبية الاشتراكية تعطيهم عذرا لإخفاء أسباب الفقر وإرجاعها الى استغلال الولايات المتحدة بدلا عن تحمل مسؤولية ذلك[5]. واستمر نقد اشتراكية لاهوت

(3) Ferm, op. cit , pp. : 107-115.

(4) Michael Navak : - The Spirit of Democratic. Capitalism. New York, Americain Entreprise Institute/ Simon and Schuster, 1982.

ولمناقشة أوسع حول هذه المفاهيم يمكن الرجوع إلى:

Arthur F. McGovern : - Marxism : An American Christian Perspective. Maryknoll, N.Y., Orbis, 1980.

Wayne Stumme (ed.) : - Christians and the Many Faces of Marxism (Minneapolis, Angusburg, 1984).

Cornel West : - Prophesy Deliverance! An Afro - American Revolutionary Christianity. Philadelphia, Westminster, 1982.

والأخير يرى أن المسيحية والماركسية معا ـ بعد التخلص من الشوائب ـ هما أمل الحضارة الأوربية، وهو الذي شبه الستالينية في الماركسية بعصابات «الكوكلس كلان» في المسيحية كلاهما أساء استخدام الرموز الأساسية وبالتالي كانا التعارض الكامل للقيم المركزية في الماركسية والمسيحية.

(5) Novak, op. cit, pp. : 272-73.

التحرير - مهما كانت مخففة - عند عدد من الباحثين مثل جيمس شال[6].

ويقرر سغوندو Segundo في كلمات حاسمة وواضحة أنه من المستحيل على أي مفكر اجتماعي أو متأمل في المسائل الاجتماعية ألا يتأثر بماركس بدرجة وطريقة معينة. ولكن في نفس الوقت لا يعني هذا - كما أسلفنا - أن أي إشارة الى الظلم أو الانحياز للفقراء تصنف المرء تلقائيا ضمن الماركسيين. ليس المهم أن تدعى الاشتراكية الوصول الى اختيار ولكنها تفتح المجال أمام الاحتمالات التي ستصل حتما الى حل بسبب قدرتها النقدية في تحليل المجتمع الرأسمالي والتابع[7].

ونجد أن هناك اتجاه يرد على التهمة بإثبات قبول الكنيسة للمقولات الماركسية - كما صنفنا من قبل - بسبب انتشار الماركسية بين الملايين وتزايد الرافضين للرأسمالية. ويستخرج دوسيل عددا من المقولات الماركسية من الرقيم البابوي « ممارسات العمل Laborem Exercens » (*1981*) مثل العلاقات المتبادلة القائمة ما بين العمل والخبز والحياة، حيث يتحدث الرقيم عن حاجات الكائن البشرى التي تستلزم العمل كنشاط خلاق لإنتاج الخبز وهذه دورة الحياة؛ ونفس حديث التوراة يقوله ماركس. والعمل البشري أو الحي يمثل نقطة انطلاق من أجل مراجعة أخلاقية، والنظر للعمل كذات وذاتية، أي ليس مجرد موضوع خارجي. والحديث عن أسبقية الإنسان على الأشياء أو أسبقية العمل على رأس المال لأن الأخير ليس سوى عمل جرت مراكمته موضوعيا. كما أن الكنيسة في نقدها للستالينية تلاقت مع ماركس الحقيقى،

(6) James Schall : - Liberation Theology. San Francisco, Ignatius Press, 1982.

(7) كتاب McGovern سابق الذكر، بالإضافة إلى Nicholas Lash : A Matter of Hope : A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx. Notre Dame Press, 1981.

Matthew Lamb : - Solidarity with Victims : Toward a Theology of Social Transformation. New York, Crossroad, 1982.

ويقول بأنها استعانت صراحة بمقولات ماركسية مثلما استعان توما الأكويني بارسطو والأرسطية[8].

يُتهم لاهوت التحرير بأنه لم يحدد موقفا صريحا من العنف واللاعنف والنتيجة هي أن لاهوت التحرير يقف عمليا مع استعمال العنف في الصراع الاجتماعي خاصة حين تزداد حدة ذلك الصراع. يرفض البعض هذا الطرح من البداية على أساس أنه مجرد نفاق يتحدث عن الرحمة واللاعنف بينما تاريخ المسيحية هو في حقيقته صراع دموي متواصل حسب ما يحدثنا العهد القديم والجديد، فقد سالت انهار الدماء باسم الإنجيل، ويرى بعض لاهوتيي التحرير أنه رغم عدم وجود رغبة في اللجوء للعنف ولكن حدوثه محتم ومفروض، لذلك ركزوا على حقيقة وجود العنف أو القمع المؤسسي الذي يمارسه الأغنياء وجهاز الدولة. ويتحدث بعضهم عن ضرورة تحطيم البنى الاجتماعية القمعية، والقضاء على النظام الطبقي، وهزيمة المضطهدين ـ ومن هنا، جاء الاتهام، والذي يُردّ عليه بأن الكنيسة التقليدية والمحافظين يخشون العنف الذي يمارسه الفقراء بتأثير من الماركسية ولاهوت التحرير أكثر من العنف الفعلي والممكن ـ أو عنف تغيير الأمر الواقع الذي يدافع المحافظون عنه. والعنف لا يعني فقط رفع السلاح ولكنه أي وسيلة لفرض إرادة ما على الآخر بدون اختياره وبالتالي إلغاء إنسانيته وحقه في تأكيد ذاته. حسب هذا الفهم يصبح للعنف أشكال عديدة منها الفقر والقهر السياسي والاستغلال البيئي الخاطئ والاخضاع الاقتصادي والحرمان بسبب العرق أو نوع الجنس Sexism أو السن.لذلك يعتبر لاهوتيو التحرير أن العنف هو في جوهر أي مجتمع غير عادل أو سلطة دكتاتورية[9].

وقد اختلف لاهوتيو التحرير في موقفهم من العنف مثل كل القضايا الأخرى ولكن مؤتمر ميدلين تبنى مفهوم «العنف المؤسسي»

(8) إنريك دوسيل، مرجع سابق، ص : 57.

(9) Paulo Freire : - Pedagogy of the Oppressed. New Yok, Seabury, 1970, p. : 35.

الموجود في صميم بنية مجتمع أمريكا اللاتينية، وأبدى المؤتمر تقديره وفهمه لأي عنف مضاد وحذر من استغلال صبر الجماهير الطويل وتحملها لأوضاع لا يمكن قبولها لدى أي شخص يعي حقوق الإنسان. ووقفت شخصيات مثل غوتييرز مع ما أسماه العنف التحريري Liberative violence وليس القمعي repressive الذي مارسه فعليا دعاة الأمر الواقع كعنف عادل. لذلك لم يرفض لاهوتيو التحرير الحروب الشعبية أو الكفاح المسلح الذي ساد في أمريكا اللاتينية خلال الستينات وما بعدها. مع أن العنف فظيع ومكلف ولكنه حقيقة ملموسة ضد الفقراء الذين يخضعون للتعذيب والسجن والموت لو حاولوا المقاومة ومعارضة الظلم. وهذا ما يجعل لاهوت التحرير على الصعيد الأول لاهوت الشهادة (الاستشهاد) ولاهوت معاناة التعرض للعنف[11]. يقف دوسيل موقفا مرنا قد يتفق كثيرا مع بعض توجهات مؤتمري مدلين وبيوبلا، فهو لا ينقد أو يدين العنف التحريري أو الثوري ولكنه يشكك في جدواه وفعاليته. ولكن هناك عنف يُقَيّمه إيجابا، وهو ما يسميه العنف التربوي pedagogic أو النبوي prophetic وهو عنف الكلمة والذي مثّله ـ حسب رأيه ـ الأنبياء في العهد القديم، و«أنبياء» معاصرون مثل كامارا Camara وروميرو Oscar Romero، وفوق ذلك المسيح نفسه[12].

ومن الملاحظ أن الموقف الموالي للعنف داخل لاهوت التحرير ليس أساسيا وبارزا، ولكن يُركز على مثل هذه الموضوعات المنفرة أو المثيرة للشكوك والتحفظات بهدف تقوية حملة التضليل وتشويه فكر لاهوت التحرير. لأن لاهوتيي التحرير يقرون العنف كرد فعل فقط وليس كمبادرة أو استراتيجية ضرورية لتحقيق غايات لاهوت التحرير، مثال ذلك Bonino أو Comblin الذي يقول أن المرء قد يجد نفسه أحيانا في وضع يفرض عليه اختيارا واحدا هو الرد علي العنف بمثله. ويقول بابلو

(10) Ferm, op. cit., pp. : 115-6.
(11) J. Kottukapally, op.cit, pp. : 18-9.
(12) Ibid, p. 19

رتشـارد أن العنف لا مناص منه في أغلب الأحيـان ويرى أن «سـفـر الخروج» نفسه كتاب عنف. كما يرى بوف أن المضطهدين يجب أن يستعملوا العنف لو فُرض عليهم ذلك. وهذه مواقف تتماشى مع النظرية الكاثوليكية عن الحرب العادلة كملجأ أخير لأوضاع غير محتملة[13].

يقف تيار داخل لاهوت التحرير ضد العنف متأثرا ـ كما يبدو ـ بموقف غاندي من اللاعنف كوسيلة فعالة للنضال. ويمكن أن تدرج داخله شخصيات مثل كامارا وPérez Esquivel الأرجنتيني الحائز على جائزة نوبل للسلام عام *1980*. ورغم أن كامارا يقدم تحليلا صحيحا للعنف المَبْنيَن والمتأسس في مجتمع أمريكا اللاتينية بسبب الاستعمار الداخلي أو الرأسمالية والامبريالية الخارجية. وهذا وضع غير إلهي يستفز الضحايا ولذلك يمجد من ضحّوا بأرواحهم من أجل قضية مثل جيفارا وتوريز كذلك مارتن لوثر كينج. ولكن في نفس الوقت يقدم نفسه كداعية للسلام مع خيار اللاعنف، مستدركا بأن ذلك لا يعني السلبية والضعف ولكن يعني الإيمان بقوة الحقيقة والعدل والحب بدلا عن قوة الكراهية والحرب والقتل. ويبدو أن هذه القناعة ذات دوافع عملية لأن عنف الفقراء يعرضهم لعنف واضطهاد أكثر وأشرس.

يحاور أحد مؤرخي لاهوت التحرير الآسيويين فكرة اللاعنف حسب فهم أصحابها لغاندي منطلقا من فرضية تقول بأن فكرة ahimsa ليست مجرد طريقة لمقاومة العنف وحل الصراعات ولكنها نمط حياة متكامل ـ طريقة الـ Satyagraha للبحث والتوصل الى الله. وهي الاسم الهندي ـ الغاندي للحب حسب الإنجيل. وهي في النهاية ليست مجرد وسيلة مقاومة للعنف بل التغلب والتعالي على العنف لا بإلغائه، لأن غاندي يقول لوخير بين العنف والجبن في مواقف إنسانية لن يتردد في اتخاذ العنف. جاء هذا الرد من ضمن المحاولات التي تدين المواقف السلبية لبعض اللاهوتيين. وهناك من يضيف الى ذلك أن المسيح لم

(13) Ferm, op. cit., p. 116.

يكن ضد العنف وهو القائل لحواريه عشية القبض عليه : «من ليس عنده سيف فليبع ثوبه ويشترى واحدا (انجيل لوقا 36 : 22) ولكن في نفس الوقت هو الذي يقول بأن تعطى خدك الآخر لمن صفعك. هذا ليس تناقضا لأن تعذيب المسيح وصلبه واستشهاده الدموي دشن المسيحية في التاريخ أي بدأ بالمقاومة، وهنا يُفرق بين القوة والعنف. ليس المطلوب نشر المسيحية بحد السيف، بل المطلوب ألا نحرم الفقراء حقهم في الدفاع عن أنفسهم بالسلاح تحت دعوى المسيحية وتعاليم المسيح. ويرى أن الرفض المطلق للعنف والمقاومة المسلحة ليس فقط خطأ انجيليا ولاهوتيا ولكن يُفقد الناس معنوياتهم في مواجهة أنظمة الإرهاب والأمن القومي. والقضية ليست قبول العنف أو نبذه بل صحة التحليل والتفاعل مع الموقف حسب ضرورته وسياقه التاريخي(14).

استعرض هذا البحث خلال الصفحات السابقة بعض نقاط النقد والجدل التي أثيرت حول لاهوت التحرير والتي قد تؤثر بالفعل على مستقبل وتطور الحركة بالذات عندما لا تُدعم بواقع متطور وحركة سياسية ناهضة وتقدمية عندئذ يحاصر لاهوت التحرير في دفاعات وتبريرات مرتبطة بالنصوص أكثر من ارتباطها بالحياة والتاريخ. فقد برز مجددا نقد لاهوت التحرير على أنه يركز على الوضع التاريخي الراهن، بحيث يبدو الإنجيل خافتا ومنزويا في لغة وأفكار لاهوت التحرير أو مصدر ثانوي لأنه يبدأ من الموقف أو الأوضاع ويرجع الى النص والمطلوب - حسب المسيحيين التقليديين - العكس فالواقع يجب أن يخدم النص. ويرد لاهوتيو التحرير قائلين بأن النص والإنجيل والعقيدة المسيحية لا يقلون أهمية عندهم، ولكنهم مهمومون أيضا بربط العقيدة بالحياة، وأي لاهوتي يهتم بالواقع التاريخي يخاطر بقدر من خدش العقيدة. حقيقة يُبْدي لاهوتيو التحرير التزاما واضحا بروح العقيدة والنصوص، لذلك لم يظهر بينهم لاهوتيو «موت الإله» كما حدث في الستينات والذين جعلوا

(14) Kottukapally, op. cit, pp. : 22-25.

من المسيح مجرد قديس زمني أو علماني، لذلك طالب غوتييرز «أن نشرب من ينابيعنا الذاتية».[15] لا يرفضون فكرة التعالي ولكن ينظرون اليها من زاوية مختلفة. وهذا ما يسميه Song «العين الثالثة» التي تمكننا من رؤيه الإنسانية كجزء من أسرة الرب الواحد - كما يقول.

ومن بين ادعاءات نفس الهجمة أن لاهوت التحرير يفرط في التسييس لدرجة يكاد يختزل المسيحية - كما يقول - Kloppenbury إلى مجرد إعلان لحقوق الإنسان أو احتجاج عنيف ضدّ الظلم أو محض تأمّل نقدي للنظام السياسي[16]. ويصل البعض الى درجة بعيدة في ابتذال أهداف الحركة باعتبارها تسعى لتحويل العمل الكاثوليكي الى قوة سياسية جذرية تعمل انطلاقا من التجمعات القاعدية التي نظمت حسب مبدأ الخلايا الشيوعية وتدافع عن العنف لقلب حكومات اليمين القمعية[17] في الواقع يشارك كل رجال الدين المسيحيين في السياسة ومثال البابا دليل واضح على ذلك، وفي الانتخابات الأمريكية عام *1980* دعم رجال الدين ريجان علنا بدعوى أنه القادر على وقف زحف الشيوعية، والنماذج عديدة. ولكن السياسة التي يجب الابتعاد عنها - حسب رأيهم - هي تلك التي قد تتسبب في ثورة الجماهير و«إزعاج الأمن والنظام» القائمين. لذلك تنشط الكنيسة الرسمية والتقليدية في العمل السياسي المضاد لحركات الشعوب وذي الطابع المحافظ أو الرجعي. فهناك أمثلة عديدة لتدخل الكنيسة في الانتخابات بقصد إنجاح القوى الرجعية، ففي انتخابات المجلس الوطني البرتغالي في أبريل *1975* حث الأساقفة الناخبين بإعطاء أصواتهم للأحزاب التي تتوافق مبادؤها وأهدافها وسياستها مع المفاهيم المسيحية. وأرسل الأساقفة اليمينيون في البرتغال خطابات تحذر أتباعهم من المشاركة في المسيرات الديمقراطية لأن

(15) Ferm, op.cit., p. 102

وهذا عنوان لكتاب اسمه : We Drink from our own wells. orbis, 1984.

(16) Ibid, p. 104.

(17) Paul Johnson : Modern Times, The World from the Twenties to the eighties. New York, Harper and Row, 1983, p. 701.

ذلك قد يدمر المؤسسات الرسمية «ويؤدي الى حدوث تراجع تاريخي وتدهور حضاري وفقدان منجزات الحكمة[18] وتكررت هذه المواقف في العديد من الدول الآسيوية والافريقية خاصة خلال فترات النضال ضد الإمبريالية. ويدل ذلك ببساطة على تدخل الكنيسة في السياسة، ويضاف إليه وجود ما يسمى بالأحزاب المسيحية في كثير من البلدان وخاصة الصناعية منها مثل ألمانيا وإيطاليا.

يحاول بعض لاهوتيي التحرير الابتعاد عن هذا المأزق السجالي في تبادل التهم والرد على ذلك. بأنه إذا أردنا لاهوتا نقديا لابد أن نستعين بأدوات ومناهج العلوم الاجتماعية وبالتأكيد عدم استبعاد الماركسية ـ على الأقل كعلم. ولابد لهذا اللاهوت من أن يتغبر بالسياسة والمشكلات الحياتية اليومية وأن يحاذى التاريخ ويتعالى عليه في نفس الوقت، ويحاور الماركسية متوسلا المنهج الرسالي ـ كما يقول دوسيل ـ خاصة وأنه «اللاهوت الأول في التاريخ الذي يستخدم الأدوات التحليلية، والأول الذي يقبل هذه الأدوات من وجهة نظر الدين، متجنبا الأدوات الاقتصادوية والمادية الديالكتيكية الساذجة والدوغمائية التجريدية. ووفقا لذلك فإن في وسعه انتقاد الرأسمال على أنه خطيئة... الخ، هو لا يقدم بدائل سياسية، فليس هذا من وظيفة اللاهوت، وإنما هو مدرك لضرورة ألا يتورط في "مفهوم الطريق الثالث" ويضيع في تحليلات من نوع : لا رأسمالية، لا اشتراكية، بل يختار طريق الحل السياسي المسيحي[19].

ظهر في الآونة الأخيرة حديث عن كيف نضمن مستقبل لاهوت التحرير؟ يؤكد الكثيرون على ضرورة التمسك بوطنيته أو محليته مع الارتباط والانحياز للفقراء، وهذه الدعوة الى الوطنية أو المحلية المقصود بها أن يكون قادرا على تحليل أوضاع مجتمعه الحقيقية وألا يستعير

(18) مشيدلوف، مصدر سابق ص : 73 .

(19) إنريك دوسيل، مرجع سابق، ص 60.

واقعا آخر حتى لو كان من مجتمعات عالم ثالثية مثله إذ لابد من تأكيد خصوصية كل مجتمع ضمن قوانين التطور الاجتماعي العامة. وأن يأخذ أي تحليل أو فعل روح الله كإطار مرجعي يحكم بواسطته على كل البشر، وتتجاهل هذه الروح كل حدود العرق والجنس والدين والثقافة والوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي. لأن لاهوت التحرير لا يتوقف عند مسيحيته بل يسعى ليشمل كل الإنسانية. وهذا ما يفرض عليه ألا يكون أداة حصرية لإيديولوجيا سياسية راهنة أو تاريخية، بل أن يكون منفتحا باستمرار وحساسا لتجليات الإنسانية الكاملة التي تضم اسرة الرب الكونية. بهذه الرؤية تستطيع كل لاهوتيات التحرير ـ أي بكل تياراتها وتأثيراتها ـ أن تستمر في تأكيد استحالة أن يتحرر شخص حقيقة إذا لم يتحرر الجميع ولن تكون هناك كرامة في نظر الله إذا لم يشعر الجميع بالكرامة[20]. وهذا الطرح كما نجده عند هذه الفئة ينفي الحرية الفردية أو الخلاص الفردي، لأن هناك حرية وخلاص للمجتمع وللجميع إذ يرى وجوب إلغاء كل البنى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والروحية التي تعوق التحرر الكامل للمجتمع وأفراده.

إن لاهوت التحرير رغم استخدامه أدوات التحليل الاجتماعي ومحاولاته المنهجية الصارمة في فهم المجتمع وآليات تطوره وتحوله، إلا أنه لا يخلو من طوبائية تميز الفكر الديني عموما خاصة حين يحاول تلمس واقع أرضي تعيس فيصدمه هذا الواقع فيلجأ الى عالم وهمي. واليوتوبيا قد تكون خطوة أو صورة أو تقريب لذلك العالم الوهمي. وبالفعل يفرق بوف بين أنواع يوتوبيا متعددة يسعى اليها لاهوتيو التحرير أو المتعاطفين معه خلال حلمهم بالمجتمع الحر أو الإنسانية الجديدة. وهم يحتاجون اليها لكي لا يصابوا باليأس والقنوط عند النكسات ولا حتى الإحساس بالراحة عند تحقيق الانتصارات. يتحدث عن ضرورة الإيمان باليوتوبيا الصغرى وقد تكون الأمل في أن يحصل

(20) Ferm, op. cit, p. 119.

كل شخص على وجبة في اليوم، ثم اليوتوبيا الكبيرة وهي المجتمع المتحرر من الاستغلال والمنظم حول مشاركة جماعية في السلطة والمجتمع، وأخيرا اليوتوبيا المطلقة وهي التوحد مع الله من أجل خلق مخلِّص تماما[21]. ويختم بوف كتابته عن لاهوت التحرير بمقطع شعري وخطابي يقول بأن المدينة المقدسة، أورشليم الجديدة التي تأتي من السماء، يمكن أن تقام على هذه الأرض فقط حين يتحد الرجال والنساء المفعمون بالعقيدة والعاطفة نحو الإنجيل ـ جوعى وظماء للعدل، ولخلق المزاج الإنساني والظروف المادية لتلك المدينة. وستكون هناك أرض جديدةهي هدية الرب وثمرة الجهد الإنساني وما بدأ في التاريخ سيستمر في الابدية : مملكة المحررين يعيشون كإخوة وأخوات في البيت الكبير للرب[22]. مثل هذا الحلم الجميل نبيل وطيب وقد يمكن اليوتوبيات من النفي أي القضاء على وضع خاطئ ولكن التأسيس والإنشاء لعالم إيجابي غالبا ما تعجز اليوتوبيات عن إنجازه، فاليوتوبيا الدينية حصرا قاصرة عن تحقيق ذلك. ولنا في العالم الإسلامي نموذج جيد، فالثورة الإيرانية أسقطت حكم الطاغوت ولم تحقق دولة المستضعفين، بل ومارست قمعا آخر ضد المعارضين أو المختلفين معها وضد النساء والأقليات. ينتهي سقف اليوتوبيات الدينية عند حشد وتعبئة الجماهير حول شعارات مقبولة وما يأتي بعد ذلك يحتاج الى برنامج سياسي مفصل ويومي وملموس. فقد انتعشت يوتوبيا لاهوت التحرير في الستينات نتيجة بروز حركة ثقافية مضادة يمثلها اليسار الجديد بألوان طيفه الفكرية والحركية، ضمن.هذه البيئة ترسخت أفكار لاهوت التحرير بالإضافة للظروف التاريخية والملابسات السياسية التي وجهت أمريكا اللاتينية خلال تلك الحقبة، وفرضت على المتدينين تبني قضايا اجتماعية وسياسية منحازة للفقراء والعدالة الاجتماعية والديمقراطية.

(21) Boff and Boff, op. cit., pp. 94-5
(22) Ibid

الفهرس

هذه الدراسة دعوة للتفكير والاستفادة من تجارب إنسانية أخرى ذات تاريخ وواقع يلتقي في بعض جوانبه مع مجتمعاتنا العربية الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بالتخلف والتبعية والتنمية والهوية والدولة الوطنية والأهم من ذلك كيفية التعامل مع التراث والماضي.

د. **حيدر ابراهيم علي**، باحث من السودان. صدر له:

- «الشايقية والتغير الثقافي في السودان» (بالأنجليزية) - فيسبادن *1979*
- «التغير الاجتماعي والتنمية» - القاهرة *1984*
- «أزمة الإسلام السياسي» - ط. أولى القاهرة *1991* - ط. ثانية المغرب *1991*.